EINFLUSS DES ENGLISCHEN QUÄKERTHUMS AUF DIE DEUTSCHE CULTUR UND AUF...

Bruno Bauer







Einfluss
des englischen Quäkerthums
auf die
deutsche Cultur
und auf das
englisch-russische Project
einer Weltkirche.

Von

Bruno Bauer.



BERLIN
Verlag von Eugen Grosser.
1878.

Inhalt.

Seite

I. Captain Burnaby, Lord Salisbury und Dr. Cumming.

(Zur Orientirung.)

Aller Fleiss, welchen das deutsche Publicum seiner täglichen Zeitungslectüre widmet, wird es doch nicht verhindern können, dass mancher Leser beim Anblick der englisch-russischen Combination auf dem Titel der vorliegenden Bogen dies Thema etwas befremdlich findet. Die Menge der Merkwürdigkeiten, welche ein Tag nach dem andern bringt, schiebt jahrelange Verhandlungen bald wieder in den Hintergrund. Es ist viel, wenn sich von ihnen noch ein karges Stichwort im Gedächtniss erhält.

Um dem Leser den Eintritt in die folgenden Historien zu erleichtern, führe ich ein paar Züge aus dem heutigen englischen Leben an, welche beweisen, wie verbreitet die Beschäftigung mit jenen Combinationen in den verschiedensten Kreisen Englands ist.

Jenem jugendlichen Captain der „Royal Horse Guards" fiel, als er einen einjährigen Urlaub nach einem Besuch seines Landsmanns Gordon in den Landen des weissen Nil mit dem berühmten „Ritt nach Khiwa" beschloss, beim Anblick der Heiligenbilder in den schmutzigen russischen Wohnungen die Unions-Liebhaberei der Grossen seiner Heimath ein. „Mit dieser Religion also, rief er aus, gedenkt Herr Gladstone den Anglikanismus zu vereinigen?" (Siehe seine Schrift: *A Ride to Khiwa.* 1876).

So fand auch Lord Stanley of Alderley den Schlüssel für die überraschende Wendung, welche Lord Salisbury im December 1876 den Conferenz-Verhandlungen zu Constantinopel

gab, in den kirchlichen Plänen dieses Mannes. Seine Sprache, die eher einem Abgesandten Gladstone's als einem Vertreter des Disraeli'schen Cabinets angestanden hätte, erklärte er aus dem Umstande, dass der Secretär des indischen Amts sich vom General Ignatiew bei seinen kirchlichen Neigungen durch die Aussicht auf eine Einigung der russischen und anglikanischen Kirche habe „fassen lassen". (Siehe Zuschrift des Lords Stanley of Alderley an die „Morning Post" vom 8. Februar 1877, als er den Debatten des Oberhauses an diesem Tage wegen eines Krankheitsfalles nicht beiwohnen konnte.)

Die Anbetung, mit welcher die „Times" seit funfzehn Jahren dem Beruf Russlands in Centralasien huldigt und die Theilnahme für einen „barbarischen Muhamedanismus" gegenüber den civilisatorischen Anstrengungen Russlands ablehnt, ist eben so inbrünstig wie der Cultus, welchen der Liberalismus auch anderwärts dem aufsteigenden Imperialismus für seine Culturarbeit widmet.

Das Torycabinet mag sich noch so ernstlich für einen Kampf um die Erhaltung Konstantinopels vorbereiten, so lauschen doch fromme Herzoge und Herzoginnen auf die Predigten eines Dr. Cumming, wenn dieser in seiner fashionablen Capelle zu London das Bild des nahenden letzten Tages entwirft, der mit der Vernichtung des Muhamedanismus in Stambul anbrechen wird. Nachdem dieser Reverend seit 1860 in Napoleon III. und darauf in Pius IX. „das Thier" der Offenbarung entlarvt hatte, ist ihm im vorigen Jahr, im Licht der orientalischen Frage, die rechte Scene für die letzten Dinge sichtbar geworden. Erst war Palmerston sein Held, der zur Ueberwindung des weltlichen Antichrists berufen war, dann fand sich Bismarck als Widerpart des geistlichen Bösen ein; jetzt hat sich Russland gestellt, um das eigentliche „Thier" der Offenbarung im Türkenthum zu erlegen. Denselben Fortschritt vom Papst zum Osmanenthum, von Bismarck zum Russenthum hat auch Gladstone zurückgelegt, somit wird er beim allgemeinen Weltbrand, aus welchem die Kirche des Orients in neuer Herrlichkeit hervorgehen scll, sich politisch wie geistlich erbaut fühlen.

Und unten, auf der weiten Ebene zu den Füssen der Burg der anglikanischen Kirche, erfüllt der Schwarm der Secten, der

Dissenters, Methodisten, Baptisten das Land mit seinen Rufen gegen Osmanenthum und Rom, lähmt die Regierung in ihrer orientalischen Politik und beschenkt Russland mit der moralischen Bundesgenossenschaft Englands. Gladstone triumphirt und erfreut sich an Visionen, in denen die siegreiche griechische Kirche ihrem Verbündeten, dem Anglikanismus, die Hand reicht.

Diese Verweisungen auf ein paar Züge aus dem heutigen Leben Englands mögen zunächst genügen, um die Doppelnatur dieses Reichs und seine für und gegen Russland gerichtete Strömung zur Anschauung zu bringen.

Für eine grosse Partie meiner Arbeit, in der es sich um das Zusammentreffen Englands und Russlands auf einem gemeinsamen religiösen Boden handelt, habe ich die bisher wenig beachteten Zeugnisse einer zweihundertjährigen Geschichte anzuführen. Ich verfolge den Gang dieser Geschichte über Deutschland, welches die Einflüsse Englands für Russland, für Alexander's I. heilige Allianz und für das russisch-preussische Erzeugniss der preussischen Landeskirche verarbeitet, und hoffe bei dieser Wanderung den kritischen Universalismus Zinzendorf's und eines Halle'schen Professors, Semler's, für die Culturgeschichte sicher zu stellen.

Auf diesem Wege, der von London aus über William Penn's Philadelphia nach Deutschland führte und für ein grosses Unionswerk auch die Anregungen Hollands und Frankreichs zusammenraffte, handelt es sich um das Schicksal der lutherischen Kirche. Nur um den Preis ihres Opfers konnten die westlichen Elemente für das centrale Binnenland nutzbar gemacht werden. Ehe ich der Fahrt des kritischen Unionsgedankens von London aus über Philadelphia nach dem Innern Deutschlands folge, werde ich daher in einigen Zeilen auf den Todeskeim dieser zur Auflösung bestimmten Kirche hinweisen.

II. Der Todeskeim des Lutherthums.

Die beiden Kirchen Luther's und Calvin's stimmen darin überein, dass sie der Seele den unmittelbaren Zugang zu Gott eröffnen und keine Creatur als Mittler zwischen Seele und

Himmel zulassen. Ihr Trost beruht in der Gewissheit, dass Gott allein die Kraft hat, den in seinem Rathschluss von Ewigkeit her entworfenen Heilsplan mit unfehlbarer Wirksamkeit auszuführen. Gott ist das einzige Reale und Heilskräftige. „Ein feste Burg ist unser Gott.“ Der Creatur ist aller Werth, alle Herrschaftlichkeit und Hoheit versagt.

Der Lutheraner lebt sich in dem von Gott gewirkten Heile ein, macht es zu seinem Eigenthum und behütet den in ihm wohnenden und ihm persönlich angehörenden Christus gegen die Aufdringlichkeit der Welt. Diese private Zurückgezogenheit genügt aber (und darin beginnt schon der Unterschied Beider) dem Calvinisten nicht. Er, dem die Welt in Erwählte und Verworfene zerfällt, stellt sich auf eine hohe Warte und will die Uebersicht der Weltgeschicke gewinnen.

Der Calvinist ist der Freund der Action und sein Auge auf die Entscheidung gerichtet. Ihm ist das urewige Decret, in welchem Erwählung und Verwerfung befasst ist, das allein Wirkliche in der Welt und der einzige Inhalt der Geschichte, deren wechselnde Scenen und Katastrophen, Strafgerichte und wunderbare Siege als Beweise der Gerechtigkeit und Gnade von der Macht des ewigen Decrets zeugen. Wenn colossale Reiche, die in der Blüthe ihrer Pracht sich als Zeugen der Menschen- und Weltgrösse spreizten und die Kleinen zertrümmerten, eines durch das andere in Staub verwandelt werden und die Gewaltigen, die sich in Vermessenheit ihrer Kraft rühmten, der Reihe nach einander dem Decret als Mittel der Strafe und Zerstörung dienen, dann leuchtet dem Calvinisten in der Nacht der Gewalt und Unterdrückung das Licht der Gnade, welche die Erwählten in dem scheinbaren Irrsal der Verwüstung emporhebt.

Luther fasste in der Jugendkraft seines Auftretens Gott gleichfalls als den einzig bestimmenden und untrüglichen Willen der Erwählung und Verwerfung der Einzelnen und des Aufsteigens und Sturzes der Reiche. Aber er setzte diesen Gedanken nicht in der Reihe seiner Folgen fort, brach die Frage nach dem Geheimniss der Erwählung ab und zog sich in das eigne Innre zurück, zufrieden damit, dasselbe als Wohnung des Heils auszuschmücken.

Er zog die Concentration vor; Calvin war für Expansion und weitgehende Unternehmung; als Pionier des Weltgerichts wollte er selbst in die Geschichte eintreten und im Kampf zwischen den Erwählten und ihren Gegnern die Entscheidung fördern.

Der Geschichtsphilosophie Calvin's setzte Luther die Lebensgeschichte des Begnadigten entgegen. Er wollte in einer traulichen innern Welt schalten und walten und eine wohnliche und behagliche Hauseinrichtung des Gemüths haben.

Calvin sah dagegen auf den Stern des ewigen Decrets und machte sich zum Ritter in seinen Diensten. Er drang bis zum Extrem durch, vor dessen letztem Geheimniss Luther zurückwich, und scheute sich nicht, für die äusserste Entscheidung einzustehen.

Luther, mit dem Ausbau der persönlichen Eigenheit beschäftigt, überliess aus vornehmer Indolenz und als Monarchist den Fürsten unter ihrer Verantwortlichkeit die Uebung des bischöflichen Amtes und die Einsetzung und Leitung der Consistorien. Der streitbare Calvin zieht die Obrigkeit zur Verantwortung und erinnert die Stände an den Vertrag, der sie zum Schutz der von ihnen Vertretenen verpflichtet.

Wenn er z. B. am Schluss seines Grundbuchs *(Institutio christianæ Religionis. Lib. 4, cap. 31. 32)*, nachdem er die Methode des göttlichen Strafgerichts über den Stolz und Hochmuth der Weltmächte geschildert hat, die Gläubigen vor der Meinung warnt, dass ihnen, denen nur Geduld und Gehorsam geboten ist, die Ausübung der Rache aufgetragen sei, so fügt er sogleich hinzu, er spreche nur von Privaten. „Wo aber, wie jetzt die Sachen stehen,“ fährt er fort, „volksthümliche *(populares)* Obrigkeiten vorhanden sind und die drei Stände der Königreiche als oberste Versammlungen walten,“ da will er ihrer amtsgemässen Intervention nicht wehren und spricht er es geradezu aus, jede Nachsicht ihrerseits gegen Eingriffe der Könige in die Rechte der kleinen Leute würde ein Verrath an der nach Gottes Ordnung ihrem Schutz anvertrauten Volksfreiheit sein.

Ja, die letzten unmittelbar darauf folgenden Schlussworte des Calvin'schen Grundbuchs lauten ganz allgemein und

ohne ausschliessende Beziehung auf die ständische Ordnung: „Bei dem Gehorsam, den wir gegenüber den Anordnungen der Vorgesetzten als pflichtgemäss festgestellt haben, hat es immer als ausbedungen, ja als oberste Regel zu gelten, dass wir uns nicht von dem Gehorsam gegen Den ablenken lassen, dessen Willen die Verordnungen aller Könige sich unterordnen, dessen Beschlüssen die Befehle weichen, und vor dessen Majestät die Fasces sich beugen müssen. Herr ist der König der Könige. Befehlen die Menschen Etwas gegen ihn, so habe es weder Bedeutung, noch Stätte. Da haben wir nach aller Würde, in welcher die Obrigkeit strahlt, nicht zu fragen. Ihr geschieht kein Unrecht, wenn sie, Kraft der besondern und höchsten Macht Gottes, in die ihr zukommende Ordnung zurückgedämmt wird. Als Gott dem Menschengeschlecht Sterbliche vorsetzte, hat er nicht zu ihren Gunsten auf sein Recht Verzicht geleistet, noch erleidet die irdische Macht eine Verminderung, wenn sie ihrem Urheber unterworfen wird. Ich weiss, welche grosse und nahe Gefahr solcher Standhaftigkeit droht, weil die Könige mit Unwillen ihre Verachtung tragen; ihr Unwille aber, sagt Salomo, ist der Vorbote des Todes.“

Die ständische Anschauung Calvin's hat der Burgunder Hubert Languet (geboren 1518, gestorben 1581) in seinen „*Vindiciæ contra Tyrannos*“ entwickelt und das Recht des Widerstands auf die ständische Theilnahme an der Gesetzgebung gegründet, wonach das Staatsgesetz ein Vertrag wird, durch dessen Verletzung der Fürst dem Gericht und Urtheil der Stände verfällt. Der Schotte Georg Buchanan (geb. 1506, gest. 1582) hat in der seinem Schüler Jacob VI. von Schottland, Jacob I. von England, gewidmeten Schrift: „*de jure regni*“ den König, der das Band zwischen ihm und der Nation löst, der aus dem Vertrage fliessenden Rechte verlustig erklärt; zwischen ihm und jedem Rechtschaffenen ist nach dieser Theorie der Kriegszustand eingetreten.

Eiferer für die Ehre und absolute Causalität Gottes und muthige Streiter gegen eine Umgebung, die ihrem gläubigen Ehrgefühl widersprach, wurden die Calvinisten Neuerer auf dem politischen Gebiet, Staatenreformer, Kolonisten und die rechten Gründer für die neue Welt, die sich jenseits des Oceans für

die alte aufgethan hatte. Der Lutheraner neigte sich dagegen unter seiner monarchischen und consistorialen Spitze dazu, die Welt nach ihrem Belieben gehen und den Herrn oben walten zu lassen.

Während der unverwandte Blick nach dem einzigen Leitstern der Welt, dem ewigen Decret, die Willenskraft der Calvinisten stärkte und unter ihnen Charaktere und Organisatoren hervorrief, die sich der Charakter-Energie der Romanen näherten, pflegte das Dogma auch die Keime der Verstandeskritik. So streng hält Calvin an der ausschliesslichen Causalität Gottes fest, dass er im Sacrament des Abendmahls die Heilskraft nicht innewohnend denken kann und das Material des Sacraments nur als Mittel fasst, welches dem Gläubigen als Ausgangspunkt geboten wird, damit er sich zum Sitz der allein wirksamen Causalität erhebe.

Luther lebt dagegen in einer Welt, die ihm in ihrer ganzen Unendlichkeit das Geheimniss des Abendmahls darstellt und vor Augen bringt. Für ihn ist Christus im Universum allgegenwärtig, sichtbar und fühlbar, — für ihn die rechte Hand, wo Christus sitzt, nicht in einem einigen Ort, auch nicht in dem Himmel beschlossen, sondern „aller Orte,“ wie er sich ausdrückt, „wesentlich und gegenwärtig.“ „Gott schickt,“ sagt er, „keine Amtsleute und Engel aus, wenn er etwas schafft oder erhält, sondern solches Alles ist seiner göttlichen Gewalt und selbst eignen Werks. Darum ist er ja in einer jeglichen Creatur, in ihrem Allerinnersten und Auswendigsten, dass Nichts Gegenwärtigeres, noch Innerlicheres sein kann in allen Creaturen, denn Gott selbst in seiner Gewalt.“

Calvin's System ist in kirchlicher Form das Vorbild des Deismus, — sein Aufsteigen zum Lichtpunkt des ewigen Beschlusses die Vorstufe zum Glauben an ein jenseitiges Wesen, welches die Welt nach weisen Zwecken ins Leben ruft und in Gang erhält. Luther's Anschauung ist in gleicher kirchlicher Form eine Verarbeitung des Pantheismus, welcher Gott zur inwohnenden und allgegenwärtigen Weltseele macht; aber da seine Nachfolger nicht zugleich sein originales Gemüth erbten, verwandelte sich, was für ihn sich von selbst verstand und

durchaus natürlich war, unter ihren Händen in eine Reihe von mechanischen Wundern.

Die kühne Position der Calvinisten im uranfänglichen Decret hat eine Uebersicht über den Gang der Geschichte möglich gemacht und die Geschichtsforschung hervorgerufen. Die Wichtigkeit, welche die letztere den Documenten und Zeugnissen beilegt, entspricht dem protestantischen Verlangen nach dem letztlich Zuverlässigen und Thatsächlichen und hat zur historischen Kritik geführt, die endlich auch die heiligen Bücher in ihren Bereich gezogen hat.

Es war ein reiches Leben, welches sich während der hundertjährigen Blüthezeit der Calvinischen Gemeinden in England und Frankreich, in Holland und der Schweiz entfaltete. Die Nationalitäten waren in Gährung und arbeiteten an ihrer eigenthümlichen modernen Fassung. Die Stände rangen mit den Vertretern der monarchischen Macht und stellten leuchtende Repräsentanten der persönlichen Ehre und Kraft in die Schlachtreihen. In Frankreich besonders traten die Meister der Forschung auf und bezeichneten den Anbruch der neuen Zeit mit Schöpfungen, welche die Documente des Alterthums durch die Kritik des Details und zugleich durch eine umfassende Anordnung und Anschauung der alten Geschichte bezwangen. Die Gemeinsamkeit der Anstrengungen, in denen die Nationalitäten mit einander wetteiferten, und die gegenseitige Mittheilung ward dazu durch das Latein, in welchem die Völker und vereinigten Kirchengemeinden der calvinischen Richtung mit einander verkehrten und die Gelehrten arbeiteten, erleichtert. Gleichzeitig griffen in Frankreich die ausgezeichneten katholischen Ordensgelehrten durch ihre kritischen Bearbeitungen der Documente des kirchlichen und griechisch-römischen Alterthums in diese Arbeiten ein, und als die Monarchie Ludwigs XIV. die Aristokratie niedergeworfen hatte, rettete sich auf katholischer Seite das Gefühl der persönlichen Eigenheit in mehreren Kreisen von Männern und Frauen, die mit einer gleichzeitigen Neuerung englischer Kreise zusammentrafen.

Und gerade in dieser Zeit, welcher die Regsamkeit und Schöpfungslust des Westens ihren Glanz verlieh, vollendete sich die Erstarrung und Verknöcherung des deutschen

Lutherthums. Nicht genug, dass Luther's Gemüthsleben und tiefsinnige Anschauung in die Rubricirung und Numerirung der symbolischen Sätze sich versteinerte, stärkte sich die bischöfliche Gewalt der Fürsten noch mit dem romanischen Absolutismus, welchen Ludwig XIV. nach der Niederwerfung der Stände stabilirt hatte.

Hier setze ich nun mit meinen Zeilen ein und werde darstellen, wie das abgestorbene Lutherthum Deutschlands die Beute des überströmenden Westens ward. Die Führung des Eroberungszugs hatten die Quäker. Sie kamen von einem Siege, den sie so eben über ihre nächsten Vorgänger, die Puritaner, davongetragen hatten. Die Schlacht war in der neuen Welt, in Boston, geliefert worden. Hier hatten die Quäker die Exclusivität, in welcher die Puritaner den Sieg ihrer demokratischen Hierarchie über die ständisch-geistliche Ordnung des anglikanischen Calvinismus gegen Neuerungen bewahren wollten, durchbrochen und der innern Stimme, dem Gewissesten, Thatsächlichsten und Unmittelbarsten, auf welches sie die Quellen und Normen der bisherigen protestantischen Bekenntnisse reducirten, Anerkennung und Freiheit erkämpft.

Jetzt hatten sich ihre Glaubensboten schon über Deutschland verbreitet und trafen in London mit dem russischen Zaren, der zu ihrer amerikanischen Stiftung auch eine neue Welt hinzufügen wollte, zusammen.

Ich beginne mit diesem Zusammentreffen der beiden Kolonisten.

III. Peter der Grosse und William Penn. Philadelphia und Petersburg.

Den 21. Januar 1698 traf Peter der Grosse auf seinem Besuch des Westens in London ein; am 28. April verabschiedete er sich von Wilhelm III.

Damals hatte sich in der Politik des Westens jene Wendung angekündigt, die zum Sinken Frankreichs und zum Aufsteigen Englands führte. Der Oranier hatte Ludwig's XIV. bisherigem Siegeslauf Stillstand geboten. Dem Scharfsinn des russischen

Wanderers blieb es nicht verborgen, dass der durch die Garantie des erneuerten Parlaments gehobene Credit Englands im Kampf mit der königlichen Geldwirthschaft Frankreichs den Sieg davon tragen und dem Inselreich unter sympathischer Zustimmung Europas die Seeherrschaft erringen werde. Bei seinem Besuch von Paris im Jahre 1717 rief er aus, er beweine Frankreich und seinen jungen König, der wegen seines Aufwands sein Reich einbüssen werde.

Die Selbstzerfleischung des Westens im Kampf um die Hegemonie schien gewiss; den Norden und Osten von Stockholm bis Warschau hatte sich Peter selbst vorbehalten. Russland, das auf dem grossen Schlachtfelde übrig bleiben sollte, war nach seiner Ausmalung der politisch-geographischen Weltkarte am Nordpol der Landknoten, an dem Europa, Asien und Amerika hängen. Im Orient benutzte er einen Conflict mit China zur Anknüpfung vertragsmässiger Beziehungen zum Reich der Mitte; mit Amerika wollte er vermittelst der durch Behring auf sein Geheiss durchforschten Wasserstrasse in unmittelbare Verbindung treten.

Und hier, in Amerika, hatte William Penn auf dem grossen Gebiete, mit dem ihn der Stuart Karl II. im Jahre 1681 belehnte, und welches der König selbst Pennsylvanien nannte, eine neue Welt ins Leben gerufen. Der Quäkerhäuptling hatte 1682 mit den Ansiedlern seines Lehnreichs die Verfassung vereinbart, die den blutigen puritanischen Gesetzen ein Ende machte und den Einwanderern Freiheit und Toleranz zusicherte. Und die Obrigkeit, die unter seinen Auspicien nach der Gründung Philadelphia's an Alle, die des Druckes der alten Welt überdrüssig waren, ein Manifest erliess, sicherte ihnen für ihre Religionsübung Freiheit, Ruhe und Verschonung mit Abgaben für irgend einen andern Cultus zu.

Es ist kein Wagniss, wenn man annimmt, dass der Reformator, der Russland zu einer europäischen Kolonie mit freier Religionsübung machen wollte und zu der abendländischen Leibgarde, die während seines grossen Ausflugs den Thron in Moskau bewachte, eine Schaar von Schiffsführern, Gelehrten, Künstlern, Industriellen und Handwerkern zusammensuchte, in Penn einen verwandten Geist und in dem „heiligen

Versuch", den der Quäker in den Wildnissen Amerikas unter dem Panier des Religionsfriedens unternommen hatte, den Keim eines Reichs erblickte, welches dem westlichen Europa das Gegengewicht halten und das Geschwister seiner eignen Schöpfung sein würde.

Als sich Penn ihm in den Dockyards von Deptford, wo Peter unter Matrosen und Schiffbauern wohnte, vorstellte, hörte er dessen Ansprache mit Interesse zu und liess sich von ihm das Eigenthümliche der Quäkerlehre und Lebensführung auseinandersetzen. Er besuchte auch ab und zu die Quäkerversammlungen zu Deptford und befolgte pünktlich die Ceremonien der Andächtigen beim Aufstehen und Sichniederlassen. Der Monarch, der in Holland als Zimmerlehrling mit Meister und Gesellen zu Tisch sass, mit den Gelehrten der Akademieen über die Fortschritte der Wissenschaften Discurse hielt, die Höfe mit strahlendem und kühnem Blick durchschritt und die Zukunft seines Reichs erkennen liess, sass auf den Bänken der Quäkersäle und hörte den Vorträgen der vom Geist getriebenen Sprecher zu. Die „Freunde" hielten ihn schon für den Ihrigen.

Das achtzehnte Jahrhundert war mit den letzten Jahrzehnten des vorhergehenden das der Neuerer und Schöpfer. Eigenmacht war ihnen allen eigen. Alle glaubten an sich, aber die Wege, auf denen sie ihr Reformbild ins Leben setzten, sind verschieden. Die Einen schlagen den Widerstand, den sie hervorrufen, als Ausbruch der Barbarei mit rücksichtsloser Gewalt nieder und scheuen sich auch nicht, ihrem Ideal blutige Opfer zu bringen. Die Andern lösen die Fesseln der Vergangenheit im mühsamen Studium oder bieten sich mit dem Heroismus der Passivität den Vertretern des Alten als Opfer dar und ermüden die Gewalt durch den Anblick ihrer Geduld und ihres Glaubens und durch das Ehrenwerk ihrer Ausdauer.

In England selbst hatte Penn, wie achtzehn Jahre später beim Sturz des letzten Stuart das Parlament die Weihe für den Rechtsvertrag mit dem Oranier aus den uralten Satzungen der Nation holte, gegen die Conventikelacte, die 1670 die Vereinsfreiheit der Quäker bedrohte, vor den Gerichten den Geist und Buchstaben der *magna charta* für die Lehrfreiheit seiner Brüder citirt und den anglikanischen Eiferern das Schwert entwunden.

Jenseits des Oceans hatten schon vor ihm schwache und edle Frauen der neuen Welt das Siegel der Zukunft aufgedrückt. Es galt dem Sturm auf Boston, welches die Puritaner, uneingedenk der Grundsätze, für die sie im Mutterlande gelitten hatten, zu einer Burg des Glaubenszwangs gemacht hatten. Sie, die sich auf dem Boden der Heimath gegen die ständisch geordnete Geistlichkeit erhoben und das Recht des Gläubigen und von der Gnade erleuchteten Laien gegen Alles, was sich als Ceremonie, Kirchenordnung, Gebot und Stand zwischen den Himmel und die Erwählten des Herrn eindrängen will, vertheidigt hatten, waren jetzt die eifrigsten Vorkämpfer für die Einheit von Glauben und Staatsgewalt, von Obrigkeit und Geistlichkeit, von Regio und Religio geworden. Das Recht der Prüfung und die Freiheit der Weissagung hatten sie in ihrer Gründung vom Jahre 1637, Boston, sicher gestellt, aber auch eingeschlossen und jede fernere Prüfung und Weissagung dem Urtheil ihrer Aeltesten und Grafschaftsgerichte unterworfen. Gegen diese Versperrung der Thore der Zukunft erhoben sich die, indessen in England aufgestandenen und nach der neuen Welt, dem Zufluchtsort der Freiheit strömenden Quäker, die nach der Offenbarung der innern Stimme und der Erleuchtung des innern Lichts Religiosität und bürgerliches Zusammenleben im Sinne der unbeschränkten und allgemeinen Freiheit gestalten und ordnen wollten.

Anna Austin und Marie Fisher, Letztere späterhin die Gemahlin Robert Barclay's, des Dogmatikers und Symbolikers des Vereins, hatten, aus England gekommen, den Kriegszug (1653) begonnen. Nach der Misshandlung, Verhaftung, langer Gefängnisshaft und gewaltsamer Zurückführung der ersten Einbrecher in die demokratische Theokratie Bostons übernahm Marie Dyer, die mit ihrem Mann in Rhode Island, der Gründung des Jahres 1638, die Freiheit des Bekenntnisses genoss, die Führung gegen den benachbarten Zwinger. Sie war von angesehener Familie, von Hause aus reich, schöner Gestalt, von reichem Wissen, gewinnender Beredsamkeit und zu grossen Unternehmungen gemacht. Weder die öffentliche Stäupung oder Brandmarkung und Durchbohrung der Zunge mit glühendem Eisen, noch Gefängniss- und Geldstrafen oder die Einsperrung

ins Arbeitshaus und die Aufhebung des Geschwornengerichts konnte die Begeisterung der neuen Bekenner löschen, noch ihre Bereitwilligkeit, für englische Ehre und für die Bekenntnissfreiheit den Tod zu erleiden, dämpfen.

Marie Dyer, nach langem Kampfe mit zwei Männern zum Tode verurtheilt und nach der Execution ihrer Genossen unterm Galgen begnadigt, von ihrem Mann reclamirt und vom Rath aus der Stadt geschickt, kam am 31. Mai 1660 nach Boston zurück und forderte Angesichts des Todes Vereinsfreiheit für sich und ihre Freunde und Abschaffung der neuen Criminalgesetzgebung gegen die Quäker. Diesmal wurde sie nach kurzem Process am folgenden Tage aufgeknüpft. Bald darauf trug aber die Standhaftigkeit der Zeugen, die Zustimmung, welche ihre den Glaubensrichtern Bostons überlegene Ueberzeugung unter diesen selbst gewann und das von ihr angerufene englische Recht den Sieg davon und König Karl II., durch die Boten und Bittschriften der Quäker bestürmt, schickte durch einen Anhänger des neuen Bekenntnisses selber an den Gouverneur von Boston und an die Verwalter aller Kolonieen seinen Erlass vom 5. September 1661, wonach die Behörden die Quäker, denen die Schwurgerichte die Todes- oder andere Leibesstrafe zuerkennen zu müssen glauben, nach England zu schicken haben, damit über sie daselbst nach den Landesgesetzen entschieden werde.

Zwei Jahre darauf bestätigte Karl II. Rhode Island den Ruhm und das Recht der Toleranzübung, die in diesem Staat ihren ersten Sitz erhalten hatte, und gestand ihm den Charter zu, wonach Niemand wegen irgend einer Meinungsdifferenz in Religionssachen belästigt, bestraft oder zur Untersuchung gezogen werden soll. Auch Heiden und Bekenner des Fo sollen, wie ein Jahr vorher der Kaiser von China das Bekenntniss des Christenthums in seinem Reich freigegeben hatte, dieselbe Freiheit geniessen. Der Stuart folgte bei dieser Regelung der jenseitigen Verhältnisse sowohl dem Interesse seines Hauses am Gedeihen der Kolonieen als dem Wunsch, überm Meer eine Freiheit des Bekenntnisses aufzurichten, die er im Mutterland auch dem Katholicismus gern hätte zu Gute kommen sehen.

So fand Penn, als ihm derselbe König ein Reich so gross

wie die brittischen Inseln in Amerika überwies, die Vorarbeiten für seine Stiftung schon erledigt vor: in Rhode Island war die Toleranz gesichert, in der Regierung von Massachusets hatte sie die Majorität erhalten, und nun konnte sein Philadelphia ein leuchtender Stern für die alte wie für die neue Welt werden.

Was das eigne Zusammenwirken der „Freunde“ in Amerika ins Leben gerufen hatte, gegenseitige Duldung und Gewissensfreiheit, führte der Riese des Nordens in der Kolonie, zu der er Russland machen wollte, durch eine Verordnung ein. Die Gründung Petersburgs bezeichnete er 1702 mit dem Manifest, in welchem er seinen Mitarbeitern Freiheit der Religionsübung zusagte. Eine Erweiterung dieser Erklärung erschien 1717 zu Reval unter dem Titel: „Instrumentum des Religionsfriedens.“

Der Zar hatte nicht nur von William Penn und dessen Stiftung gelernt, sondern sich auch vom König Wilhelm III. von den Vortheilen der obersten bischöflichen Gewalt der protestantischen Fürsten überzeugen lassen. Wie die alten Patriarchen von Constantinopel ihre Selbstständigkeit gegen den Bischof von Rom durch die Unterwerfung unter die byzantinischen Kaiser erkauft hatten, so war auch der Schein der Macht, welche das national-russische Patriarchat seit seiner Stiftung (1588) umgab, nur der Abglanz des Ansehens, welches die Zaren gegen den Katholicismus der westlichen Slaven behaupteten. Als Schöpfer einer neuen, durch Kolonisten bedingten Nationalität wollte Peter der Grosse auch die Regelung der kirchlichen Verhältnisse derselben in seiner Hand behalten. In demselben Jahr (1702), in welchem er seinen Kolonisten freie Religionsübung zusicherte, benutzte er den Tod des Moskauer Kirchenfürsten, das Patriarchat der russischen Kirche einzuziehen und die oberste geistliche Gewalt auf sich selbst zu übertragen. 1720 setzte er, nach dem Vorbild der protestantischen Consistorien, den heiligen Synod unter weltlichem Präsidium ein und, als noch 1722 aus der geistlichen Mitte dieser Körperschaft sich das Verlangen nach Wiedereinsetzung eines Patriarchen erhob, schlug er mit dem Schwerte auf den Tisch und rief: „Das hier ist euer Patriarch!“

Autokratische Gewalt und Quäkerideal standen in Peter's Denken und Wollen noch neben einander. Ehe letzteres sich im Geist Alexander's I. zum Bild einer Weltunion gestaltete, musste William Penn's Gedanke für Europa erst noch popularisirt werden.

Diese Uebertragung des englischen Originals in die Sprache der Fürsten und Völker besorgten Spener und Zinzendorf, — der Pietismus und die Brüdergemeinde.

IV. Der Pietismus.

1. Voltaire und die französischen Mystiker.

Man wird sich wohl allmälig darein finden müssen, in den religiösen und wissenschaftlichen Leistungen unseres Continents im 18. Jahrhundert nur noch Paraphrasen und Fortbildungen englischer Quellschriften zu erblicken.

Die unumwundenste Anerkennung dieser Thatsache hat der Mann geleistet, welcher durch die Propaganda des britischen Geistes Frankreich umgestaltet und die Höfe des Festlandes entzückt hat. Es ist Voltaire. Seine in den Jahren 1728—1730 aus London geschriebenen *Lettres sur les Anglais* sind das Thema seiner Schriften. Er schildert dem Franzosen die neue Welt, in die er kommt, sobald er den Canal überschreitet. Aus den Wirbeln des Cartesius gelangt er in Newton's Welt der Attraction; statt des Romans von der Seele, mit dem ihn Cartesius unterhalten hat, hört er von Locke die Geschichte der Seele. Ein genialer Griff aber war es, wenn der reisende Franzose seinen Landsleuten sogleich im Eingang dieser Briefe einen Versammlungssaal der Quäker öffnet und sie mit dem neuen Volk bekannt macht, welches die Toleranz in die Welt eingeführt hat und von der innern Stimme die Wahrheit empfängt. Ohne Sacramente, schreibt er, sind sie die Einzigen auf Erden, die keine Priester haben und ihre Kinder mit ihrer geistigen Milch ohne gemiethete Ammen stillen. Er stellt ihnen in Penn, als Gesetzgeber und Monarchen Pennsylvaniens, einen Souverain vor, den alle Welt

duzte, und mit dem man den Hut auf dem Kopfe sprach, und das neue Schauspiel einer Regierung ohne Priester, eines Volks ohne Waffen, von Bürgern, die alle gleich sind, und von Nachbaren ohne Eifersucht. Das Bild der englischen Toleranz entwirft er mit den Worten: wenn es in England nur Eine Religion gäbe, hätte man den Despotismus zu fürchten, gäbe es nur zwei, so würden sie sich würgen; so aber giebt es da dreissig, und sie leben in Frieden und glücklich.

Auch auf deutscher Seite fehlte es nicht an Anerkennung der Verpflichtung, die man England schuldig war.

Die Pfalzgräfin Elisabeth (geb. 1618, gest. 1680), Tochter des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz und Königs von Böhmen, erzogen in der Freiheit Hollands, früh in dem Kreis der Forscher, Denker und religiösen Virtuosen und Neuerer sich bewegend, die in der mächtigen Republik ihre Zuflucht fanden oder von der Freiheit ihres Landes Zeugniss ablegten, — Freundin des Cartesius und von diesem in einer Dedication als Muster der Anmuth, der Geistesbildung und des moralischen Charakters gefeiert, sagte zu Penn, als dieser sie 1677 in ihrem Stift zu Herford in Westfalen besuchte: „in einigen meiner Bücher habe ich gelesen, dass das Evangelium von England nach Deutschland kam, und das ist heute noch der Fall.“

Penn, der schon 1671 Holland und Deutschland besucht hatte, wiederholte 1677 mit den Häuptern seines Vereins die Reise und besuchte mit Robert Barclay auch das reichsfreie adlige weibliche Stift Herford, um die Verbindungen, welche die Pfalzgräfin und Aebtissin schon vor Jahren mit den Quäkern Englands unterhalten hatte, wieder anzuknüpfen. Während Georg Fox, der Gründer des Quäkerthums, gleichzeitig die Freunde in Hamburg und Friedrichstadt aufsuchte und bis nach Danzig hin Einfluss ausübte, machte Penn eine Rundreise über Paderborn, Kassel, Frankfurt a. M. nach der Pfalz, und auf der schliesslichen Rückreise über Holland suchte er die Glaubensverwandten in Mühlheim, Duisburg, Wesel und Cleve auf. In den Rheinlanden hatte er die Eröffnung eines Asyls für die „Guten und Unterdrückten“, die unter der eifersüchtigen Aufsicht der alten Welt und ihrer Obrigkeiten

dem innern Wort nicht folgen dürfen, verkündigt und aus eben diesen Landen, besonders der Pfalz, strömten bald darauf seiner Stiftung Philadelphia zahlreiche Gläubige und Kolonisten zu.

Der ganze Westen stand unter der Einwirkung der englischen Neuerer. Indessen verband sich mit derselben der Einfluss einer verwandten Pflege der Innerlichkeit, die von dem Spanier Michael Molinos (geb. 1640, gest. 1696) als Doctor der Theologie und Weltpriester zu Rom in seinem „geistlichen Führer“ vorgetragen, in Frankreich von dem Erzbischof Fénélon (geb. 1651, gest. 1717) und der Frau von Guyon (geb. 1648, gest. 1717) weiter ausgebildet, in Deutschland grosse Eroberungen machte. Diese romanische Richtung, der Quietismus genannt, weil sie zur Versenkung und Ruhe in Gott führt, schliesst in das Endliche, welches sie als Stufe und Leiter für die Erhebung zum Göttlichen und Himmlischen verschmäht und von sich stösst, nicht nur die Welt und ihre sinnlichen Zeugnisse und Offenbarungen, sondern auch die Geschichte und die Gebräuche und Vorschriften der Kirche ein. Wer in Gott lebt, sieht und empfindet, also am Ziel steht, bedarf und bedient sich nach Molinos' Ausdruck nicht mehr der Mittel; im Hafen hört die Schifffahrt auf. Die zur habituellen, künstlerischen Virtuosität gewordene Frömmigkeit ist wie die künstlerische Execution eines Virtuosen unwillkürlich und fern von jedem Streben und Suchen. In der Gottesruhe giebt es kein Stocken, keinen Fehlgriff. Daher haben auch die kirchlichen Gebräuche, die Andacht vor den heiligen Zeichen, Beichte und alle äusserlichen Uebungen Werth und Charakter der Nothwendigkeit verloren, höchstens will sie Fénélon als unwillkührliche und ohne Abgebrochenheit und Geschiedenheit nachfolgende Selbstäusserungen und Selbstdarstellungen gelten lassen. Auch das geschichtliche Opfer Christi und dessen fortgesetzte Erneuerung in der Messe sind in dem Kreise dieser Anschauung nur symbolische Darstellungen des Opfers, welches der Gläubige in sich selbst vollzieht, und die christliche Vollendung ist so persönlich geworden, dass weder Fénélon, noch die Guyon sich durch die päpstlichen oder bischöflichen Verurtheilungen ihrer Sätze getroffen fühlten und erwiderten, das Missgeschick einer Formel könne sie nicht be-

rühren, da der persönliche Vorgang, den sie in einem einzelnen Geistesversuch aussprechen, eigentlich unsagbar sei.

Es beginnt hiermit das Zeitalter, in welchem das einfache Wort: „es ist mir so“ die Beziehungen zwischen Mensch und Himmel regelt und über sie entscheidet. Dieses Wort wird in den folgenden Abschnitten seine Herrschaft behaupten und erweitern; zunächst weisen wir darauf hin, dass der Machtspruch der Quietisten der Berufung der Quäker auf ihr inneres Wort entspricht, und dass die christliche Virtuosität, in welcher für einen Fénélon und eine Guyon die Historie von Christo eine erblassende Erinnerung wird, der Sicherheit entspricht, mit welcher der Quäker in dem guten Saamen seines Innern den Christus in sich selber trägt.

Die Schriften der Quietisten fanden in Deutschland eine weite Verbreitung. Des Molinos' 1673 zu Rom erschienene Grundbuch, der *Guida spirituale*, ward von Spener's Genossen, A. H. Francke, 1687 ins Lateinische, vom pietistischen Historiker G. Arnold 1699 ins Deutsche übersetzt. Pierre Poiret, der skeptische Philosoph, 1646 zu Metz geboren, 1688 protestantischer Geistlicher in Heidelberg, 1672 zu Anweil im Herzogthum Zweibrücken, seit 1676 zu Hamburg mit der Bourignon in Verbindung, seit 1688, nach seiner Vertreibung aus dieser Stadt bis zu seinem Tod 1719 zu Rhynsburg bei Leyden, gab die gesammelten Schriften seiner Freundin Guyon in Amsterdam (1713—1722) in 39 Bänden heraus. Deutsche Uebersetzungen einzelner ihrer Werke sind seit 1727 erschienen.

Während Fénélon und die Guyon sich damit begnügten, ihre christliche Virtuosität gegen Papst und Episkopat zu vertheidigen, gingen zwei Kinder Frankreichs dazu fort, die Erhabenheit der Offenbarungen des innern Lichts über den Zwiespalt der Bekenntnisse auszusprechen, und durchzogen, nachdem sie mit dem Katholicismus gebrochen hatten, Holland und das nördliche Deutschland, um eine Stätte für die Religion des Herzens zu suchen.

Beide (Antoinette Bourignon, geb. zu Lille 1616, gest. 1680, und Jean de Labadie, geb. zu Bourg in Guienne 1610, gest. 1674) genossen der Freundschaft der Anna Maria von Schurmann und Letztere wurde eine Zeit lang mit ihrer wan-

dernden Gemeinde von der Pfalzgräfin Elisabeth in ihrem Stift beherbergt.

Das Fräulein Schurmann, hochgeachtet von den bedeutendsten Personen ihrer Zeit, geb. 5. November 1607 zu Cöln, stammt aus einem adligen reformirten Geschlecht. In Utrecht erzogen, widmete sie sich gelehrten Studien, der Andacht und ihrer Ausbildung in verschiedenen Künsten. Virtuosin in der Musik, Malerei, Skulptur und Kupferstecherkunst, war sie zugleich Kennerin der alten Sprachen, des Hebräischen und des Aethiopischen, für welches sie eine Grammatik ausarbeitete. In den exacten Wissenschaften war sie so heimisch wie in der Philosophie. Da ihr aber alle diese Kenntnisse, Fertigkeiten und Wissenschaften nicht volles Genüge leisteten, so legte sie sich mit besonderem Fleiss auf die Theologie und Ergründung der Glaubenswahrheiten und bei allem ihrem Wissen blieb sie ungemein bescheiden und demüthig. In ihrem vierzehnten Jahre sollte sie den Pensionarius von Holland und Poeten Cats heirathen; sie zog es aber vor, bis an ihr Ende unverehelicht zu bleiben. Ihre Bescheidenheit konnte es nicht verhindern, dass der Ruf ihrer Talente sich verbreitete. Ihre Lehrer Rivet, Vorst und Spanheim waren zugleich ihre Freunde und sprachen von ihren Talenten mit Bewunderung. Bald sah sie sich verpflichtet, die Besuche der angesehenen Personen, die durch Holland reisten, anzunehmen und mit den bedeutendsten Gelehrten der Niederlande, Frankreichs und Deutschlands in Briefwechsel zu treten. Zu den Personen, die sie in ihrer Zurückgezogenheit aufsuchten, gehörten die Königin Christine von Schweden, die Prinzessin Maria von Gonzaga und die Herzogin von Longueville. Die Pfalzgräfin Elisabeth zeichnete sie mit ihrer Freundschaft aus, während ihr auch Cardinal Richelieu Zeichen der Achtung gab. Jedoch zog sie sich, um den Zerstreuungen und Verpflichtungen dieser Aufmerksamkeiten zu entfliehen, auf das Land zu Lexmund bei Vianen zurück und liess nur wenige Personen, deren Frömmigkeit ihr bekannt war, vor sich. Als Labadie in Holland ein Asyl suchte, bot sie ihm in ihrem Hause eine Wohnung an und folgte sodann dem Laufe dieses Gemeindestifters. Sie stand zu Altona an seinem Sterbebette, übernahm dann die Fortführung seines

Werks, sammelte die kleine Schaar seiner Anhänger und führte sie nach Wiewerden in West-Friesland. Hier war es, wo William Penn sie besuchte und mit ihr eine Unterhaltung hatte, die er im Bericht über seine Reise in Deutschland wiedergiebt. Da sie zuletzt alle ihre Güter an ihre Gesinnungsgenossen vertheilt hatte, starb sie an jenem Ort den 5. Mai 1678 in Entblössung.

Als das Reichskammergericht 1672 die Ausweisung der Labadie-Gemeinde aus dem ihr von der Pfalzgräfin Elisabeth 1670 zu Herford gewährten Asyl durchsetzte, zählte es die Labadisten zu den Quäkern, auf welche die Vergünstigung des Normaljahres 1624 nicht angewandt werden könne.

2. Spener.

So schüchtern und beinahe scheu die Haltung war, mit welcher Philipp Daniel Spener die Weltbühne betrat, auf welcher er die kirchliche und wissenschaftliche Stimmung der Deutschen bis zur Gegenwart entschied, widerstand er doch dem Drängen seiner Gegner, die von ihm durchaus eine runde Verwerfung des Quäkerthums haben wollten. Er, der in Genf in den Hausandachten Labadie's das Vorbild für seine Laienversammlungen zu eigener Orientirung in der Schrift „die *collegia pietatis*“ empfangen hatte und später die Schrift des Südfranzosen über die „prophetische Uebung“, d. h. über die Anleitung der Gemeinde zum eigenen Gebrauch der heiligen Schrift übersetzte, erklärte freimüthig an mehreren Orten seiner Werke, dass er während seines Aufenthalts zu Genf (1660 und 1661) Labadie predigen hörte und hoch schätzen gelernt habe. Bei seiner männlichen Selbstständigkeit liess er sich durch den Vorwurf, dass er mit Labadie verkehrt, von Strassburg aus, wo er studirte, mit dem Bruder der Schurmann in vertrautem Briefwechsel gestanden habe und seine Freunde die Schriften der Bourignon verehrten, zu keiner auch nur im Geringsten verkleinerlichen Bemerkung über seine eigenen Erwecker verleiten.

Spener und seine Anhänger standen unter dem Eindruck der quietistischen und quäkerischen Hauptsätze. Man fand es schon früh heraus (so in den Bedenken, welche auf Anlass der pietistischen Bewegungen in Leipzig die dortige theologische Facultät

1693 aufstellte), dass die Pietisten die Vollkommenheit, also die perfecte Virtuosität der Wiedergeborenen behaupteten. Schon vorher (1688—89) war ein Pfarrer bei Stolpe von mehreren Predigern wegen seines Satzes, dass ein Wiedergeborener das Gesetz nach dem Maass des Evangeliums halten könne und sich in der Beichte keiner wirklichen und vorsätzlichen Sünden anzuklagen brauche, zur Untersuchung gezogen worden. 1695 kam Spener selbst ins Treffen und gab in der „gründlichen Vertheidigung seiner Unschuld“ zwar zu, dass „Niemand eine so absolute Vollkommenheit in diesem Leben erreichen könne, dass die Erbsünde ganz ausgerottet sei und in keine Schwachheitssünden mehr ausbreche.“ Aber er nannte es auch „eine unverantwortliche Vermessenheit, der Kraft des heiligen Geistes gewisse Grenzen, wie weit dieselbe bei den Gläubigen gehen könne, setzen zu wollen.“

Für dasselbe quietistische und quäkerische Thema, wonach der Erweckte der gegenwärtige Christus ist, knüpfte er in seiner Predigt vom vierten Adventssonntag 1668 zu Frankfurt an Luther's Wort an, dass ein Gläubiger (nach Galat. 2,20) sagen könne: „ich bin Christus,“ wie im Gegentheil Christus als Träger aller Sündenschuld von sich sagen könne: „ich bin der Sünder“. Er liess auch diese Predigt auf Ansuchen guter Freunde drucken, obwohl er wissen konnte, dass man ihn in Gegenschriften als Anhänger des Mysticismus und Fanaticismus anklagen würde.

Einer seiner Anhänger, Johann Wilhelm Petersen, geb. 1649 zu Osnabrück, in seiner letzten Amtsführung Superintendent zu Lüneburg, verheirathet mit einem Fräulein von Merlau, veröffentlichte seit 1691 die göttlichen Gesichte und Offenbarungen eines Fräuleins Rosamunde Juliane Asseburg, welches sich bei ihm aufhielt und in Entzückungen von der bevorstehenden Ankunft Christi und von der Vereinigung aller Völker zu Einer Heerde unter Einem Hirten sprach. Petersen ward 1692 seines Amts entsetzt. Spener selbst musste den 15. December 1691 „auf hohen Befehl“ über die Angelegenheit ein Bedenken aufsetzen; aber auch in dieser officiellen Erklärung blieb er dabei, die Freiheit der Weissagung zu behaupten und sprach er sich gegen diejenigen aus, welche der

Kraft des heiligen Geistes Grenzen setzen und ausserordentliche Offenbarungen auf die Zeit der Apostel beschränken wollten. Sein Wunsch, „dass Gott Aller Herzen von der Ketzermacher-Lust reinigen wolle“ und die Verdammung aller Dissentirenden aufhören möge, stimmte ihn für die Offenbarungen der Asseburg von der einstigen Stiftung Einer Heerde unter Einem Hirt günstig und er bekannte auch in jenem Gutachten, dass er selbst an die Zukunft eines einzigen Reichs glaube.

Neutralität der Bekenntnisse (nach damaligem Sprachgebrauch der Religionen) und geistliche Unparteilichkeit ward die Losung der Zeit. In diesem Sinne der Befreiung von allem sectirerischen Wesen wollte auch Joachim Lange, ein Vorkämpfer des Pietismus, die Beschuldigung des Indifferentismus auf sich kommen lassen.

Die schmetternden Ausführungen Spener's gegen das von der theologischen und ständischen Politik geschaffene Joch der Concordienformel und seine Kritik der „Irrthümer, Fehler und Uebereilungen“ der symbolischen Bücher überhaupt zündeten in ganz Norddeutschland. Das Stichwort unter seinen Anhängern war, man hätte nur Auroram gehabt, als die symbolischen Bücher geschrieben worden, die Sonne steige aber immer höher und dürften jene Bücher durchaus nicht mehr Schranken zwischen Lutheranern, Reformirten und Papisten sein.

Es ging wie der Ruf einer neuen Zeit und Freiheit durch das nördliche Deutschland, als Spener während der Verwaltung seines Predigeramts zu Frankfurt a. M. (1666—1686) die Laien in den Pietätscollegien zur Mittheilung eigener Gedanken und Skrupel bei ihren gemeinsamen Betrachtungen über die Bibel aufforderte. Mit seiner Berufung nach Dresden zu dem Amt eines Oberhofpredigers, Kirchenraths und Consistorial-Assessors fiel die Ausbreitung der Frankfurter Laienvereine auf die akademischen Kreise und der freien Bibellectüre auf die Universitätskatheder Leipzigs zusammen. Die Leipziger Studenten, die in den biblischen Collegien Franckens, Schade's und Anton's in der Schrift eine eigene Originalität entdecken lernten, jubelten über die Befreiung vom Joch der lutherischen Formeln, warfen die theologischen Compendien und Systemata weg und

verbrannten die alten Collegienhefte. Die Meister der Kanzel wurden von dem neuen Geist ergriffen und der Berliner Probst Porst schrieb zur Vertheidigung der mündig erklärten Laien die Abhandlung: „Gott wohlgefällige Versammlung der Gläubigen“, in der er fragte, ob man denn denken wolle, „dass sich der heilige Geist an die Männer binde, die lange Mäntel tragen.“ Jener Leipziger Privatdocent, Johann Caspar Schade, der Prediger in Berlin geworden war, verliess seinen amtlichen Beichtstuhl, fing an, in der Sacristei die Beichtkinder zu hören, und veröffentlichte die Schrift: „Praxis des Beichtstuhls und Abendmahls,“ worin er den Beichtstuhl als den „Feuerpfuhl“ der Apokalypse verwarf. Und Joachim Lange, der als Prediger und Rector in Berlin 1709 den ersten Theil seines „Antibarbarus“ herausgab, dem er als Professor der Theologie in Halle 1711 die beiden andern folgen liess, stellte dem Volke die Widersacher Spener's geradezu als Vertreter der Barbarei dar.

Dabei erhielt sich innerhalb und ausserhalb der pietistischen Kreise das Bewusstsein ihres Zusammenhangs mit dem quäkerischen Original. Die Consistorien wurden bis zum Samländischen Winkel Deutschlands von Theologen beunruhigt, die in den Quäkern (im Gegensatz zum „geistlichen Anfang und fleischlichen Ende“ Luther's) vollkommene Leute und ihr Muster sahen, und weder Lutheraner noch Reformirte sein wollten.

Als die Wittenbergische theologische Facultät gegen Spener, der bis dahin nur von Einzelnen angegriffen war (nach seiner 1691 nach Berlin erfolgten Berufung), 1695 eine „christlich-lutherische Vorstellung“ richtete, hatten ihm, wie er in seiner Antwort berichtet, einige gute Freunde, „wegen der aus göttlichem Gericht so übel gerathenen Schrift gratulirt, dass ihm Gott nunmehr seine Feinde in die Hände geliefert habe.“ Johann Christian Petersen führte aber in der Schrift: „Freudiges Zujauchzen der auserwählten Fremdlinge über den Sieg Dr. Spener's wider die Theologen in Wittenberg“ die wahren Väter des siegreichen Kampfs als Gratulanten ein. Es sind die Quäker, die Spener und seine Freunde unter Anderm anreden: „wir kommen Beide von Einem her; die Lehre, darum

Spener verfolgt wird, ist bei uns lange geglaubt; Gottlob, dass sie nun auch in Deutschland ausbricht."

Der Holländer Gerhard Crösius handelt am Schluss seines schönen Quellenwerks: *Historia Quakeriana* (Amsterdam 1695) auch von den Pietisten und sagt von ihnen (p. 539), dass in denselben Viele ein Erzeugniss und eine Abzweigung der Quäker erblicken.

Die Pfalzgräfin Elisabeth schrieb in ihrer Unterhaltung mit Penn England gleichfalls die Originalität in der Erweckung eines neuen Gemeindelebens zu. Jetzt war ein Zusammenwirken Deutschlands und Englands eingetreten. Es war wieder eine Frau, die von London aus für die Errichtung der Weltkirche das Wort erhob. Jane Leade (geb. 1623, gest. 1704) wollte neben dem amerikanischen Philadelphia auf Grund des quäkerischen inneren Lichts ein universelles gründen. Der Verein ihrer Mitarbeiter hiess die philadelphische Gesellschaft; die Kirchen Luther's, Calvin's, Roms und Constantinopels, Deutsche, Engländer, Lateiner und Griechen sollten zur Einheit zurückgeführt werden. Die Flugschriften der Leade, in Form von Botschaften, Vorschlägen und Rechenschaftsberichten über die Motive der Gesellschaft, wurden von Amsterdam aus von 1695—1698 in deutschen Uebersetznngen verbreitet und fanden auch in Deutschland eine lebhafte Aufnahme. Der Ober-Kammerpräsident von Kniephausen in Berlin hatte dem Freunde Spener's, Petersen, die Schriften der Leade zugeschickt und konnte zur Freude der Philadelphier die Zustimmung des pietistischen Kreises nach England melden. Schon ehe aber die Gemahlin Petersens, eine fruchtbare religiöse Schriftstellerin, 1699 ihre Bearbeitung des Leade'schen „Neuen Evangeliums" veröffentlichte, nahm die englische Seherin in der Flugschrift: „der philadelphischen Gesellschaft Zustand und Beschaffenheit" (Amsterdam 1698 p. 36, 38) auf die wahrscheinlich von einheimischen Gegnern ausgegangene Behauptung Bezug, wonach die englisch-philadelphische Bewegung von den deutschen Pietisten angeregt und ausgegangen sein soll. Die Mutter der Brüdergesellschaft vermittelt aber den Streit dahin, dass jetzt wohl ebenso wie zur Zeit der parallelen deutschen und schweizer Reformation die „Umstände sich zu einem so unvermuthet ein-

getretenen Werk an verschiedenen Orten aufthaten und zusammentraten.“ Uebrigens hätten, da die Engländer ein Zweig aus der deutschen Wurzel sind, „Einige in mancherlei Umständen eine Circulation aus der Wurzel in den Zweig und aus dem Zweige wieder in die Wurzel angemerkt.“

3. Deutsche Philadelphias.

Es war auch eine englische, durch den Pietismus verarbeitete Anregung, die in Deutschland neben dem grossen Philadelphia William Penns und neben dem Ideal der Londoner philadelphischen Gesellschaft ein paar kleine Philadelphias ins Leben rief. Wir meinen die Stiftungen einiger Reichsgrafen, die dem Gedanken der Weltgemeinde und Religions-Neutralität einen Leib schufen, wie ihn die Proportion der deutschen Verhältnisse erlaubte. Als der Förderer des Pietismus, Otto Heinrich Becker, Canzlei- und Consistorialrath in der Waldeckschen Regierung, in Folge eines Zwistes, welcher durch die gegen den Pietismus erhobene Beschuldigung „der Erneuerung des Wiedertäufergeistes, der quäkerischen Träumereien und des Jacob Böhm'schen Schwindels“ hervorgerufen war und fünf Jahre lang die pietistische Facultät Giessens und die rechtgläubige Rostocks beschäftigte, in Corbach sich nicht mehr halten konnte, bot ihm Ernst Casimir, Graf von Isenburg-Büdingen, dieselbe Stelle in seiner Regierung und die Vollmacht an, bei ihm seine philadelphischen Ideen zu verwirklichen. So entstand auf Becker's Rath die am 29. März 1712 veröffentlichte Erklärung, wonach „denen, die zu Büdingen sich anbauen wollen, neben andern Privilegien auch eine vollkommene Gewissensfreiheit zugesichert wurde, so dass Niemandem, der sich zu einer andern Religion oder entweder aus Gewissensskrupel oder aus Ueberzeugung sich zu gar keiner äusserlichen Religion halte, aber doch im bürgerlichen Wandel gegen Obrigkeit und Unterthanen sowohl, als in ihren Häusern ehrbar, sittsam und christlich sich aufführt, dieserhalb einige Mühe und Verdriesslichkeit soll gemacht werden.“

Zwar verfügte ein Mandat des Reichskammergerichts vom 17. Juni 1712 die Bestrafung des Grafen, seines Canzleiraths und des Buchbinders, in dessen Verlag das Edict erschienen

war, ferner die Cassirung des Documents und der Becker'schen sectirerischen Schriften, endlich die Zurückweisung von Leuten, die sich zu keiner der im Reich tolerirten drei Religionen bekennen. Einige Theologen der alten Schule traten in deutschen und lateinischen Bedenken gegen die Religions-Neutralität auf. Dennoch erlaubten es die ständischen Reichsverhältnisse dem Grafen, Büdingen zur Heimath der Religionsparteien und Neuerer zu machen, und ehe ein Menschenalter vergeht, wird Zinzendorf seine flüchtige Gemeinde in derselben Grafschaft ansiedeln und sie zu einem Seminar von Missionären erweitern, die den Orient, vor Allem Russland, wie die Metropolen des Calvinismus, Genf, den Haag und Lambeth zu London, endlich auch das grosse Philadelphia jenseits des Oceans in ihren Wirkungskreis ziehen.

Ein ähnliches kleines Philadelphia stiftete Casimir Graf zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg, der von 1694—1741 regierte. In seiner Grafschaft gewährte er allen wegen ihrer Religionsmeinungen Vertriebenen und Flüchtigen, auch den extremen Vollendern der pietistischen Freiheit, Freistätte und Ruhe. Dippel und Edelmann genossen seinen Schutz. Tuchtfeld, den wir bald näher kennen lernen und der später, als er im Thiergarten bei Berlin seine Offenbarungen vortrug, in den Ochsenkopf daselbst kam, weilte eine Zeit lang als Hofprediger bei der Gräfin zu Berleburg. Der Graf selbst besuchte die von ihm aufgenommenen Separatisten und fand bei ihnen, wie er in seinem Tagebuch schreibt, die „Abbildung der frommen Altväter.“ Gleiche Theilnahme bezeigte er den Katholiken, deren Ansiedelung er in seinem Lande begünstigte. Er, der es verstand, zugleich für seine Person niedrig und für seinen Stand hoch zu sein, der seine Güte auf die kleinste Haushaltung seiner Unterthanen sich erstrecken liess und seine Kunstliebe in geschmackvollen und grossen Bauten offenbarte, in den Wissenschaften zu Hause war und nebenbei dem Gestüt und der Manège in Berleburg einen weit verbreiteten Namen verschaffte, — fand auch noch die Zeit dazu, dem unter seinen Augen erscheinenden Berleburger Bibelwerk seine deutsche Bearbeitung der geistlichen Betrachtungen der Frau Guyon einzufügen. (Siehe das Leben Casimir's von H. W. Winkel, Frankfurt a. M. 1842).

Gleichzeitig mit den Reichsgrafen, die der neuen Geburt der Zeit in ihren Gebieten Raum gaben, versuchten es mächtige Regierungen, aus der religiösen Mischung der Geister für die Herbeiführung des Religionsfriedens in ihren Reichen Vortheil zu ziehen. Während aber ihre Unionsversuche als politisches Machwerk und als unzeitige Ueberraschungen scheiterten, mussten sie sich mit der theoretischen Stärkung begnügen, mit welcher der Pietismus ihre Landeshoheit in geistlichen Dingen beschenkte.

V. Politische Benutzung des Pietismus und Thomasius.

Spener gebrauchte im Anfang des Streits, als die lutherische Geistlichkeit sich gegen seine Laien-Collegien erhob, den Ausdruck, es „gebe keine giftigeren Feinde der Frommen und der Pietät als unter dem Prediger-Orden“, und sprach den Wunsch aus, dass „die allzu grosse Autorität der Theologen möge erniedrigt werden.“ Schüchtern und vornehm zugleich begnügte er sich jedoch damit, die Freiheit seines Urtheils gegen die Gesetzgebung der Geistlichkeit zu begründen und den Laien einen Antheil an der Entscheidung für religiöse Fragen zu erobern.

Erst Christian Thomasius (geb. 1655 zu Leipzig, gest. 1728 zu Halle) versetzte die persönliche Sache Spener's und die allgemeine Angelegenheit der Laien auf das staatsrechtliche Gebiet, rief den Staat gegen die Gesetzgebung der Geistlichkeit zu Hilfe und übertrug ihm gegen dieselbe das Recht der Entscheidung. Er warf, als ihn Hermann Francke 1689 das, im Uebrigen sehr glimpflich und in Bezug auf Lehre und Leben anerkennende Urtheil der Leipziger theologischen Facultät über die verbündeten pietistischen Magister mittheilte, zuerst die Frage auf, ob der von der Dresdener Regierung eingeleitete Process nach „gemeinem“ Recht durchgeführt sei. Als Francke darauf seine Vertheidigungsschrift nebst des Thomasius Bedenken und dessen Nachweis der im Process vorgekommenen Unregelmässigkeiten der Facultät übergab, brach der Groll der lutherischen Geistlichkeit wieder aus, und endlich die Veröffent-

lichung des Thomasius'schen Bedenkens im Jahr 1692 erhob die Angelegenheit zu einer publicistischen Frage, die immer grössere Dimensionen annahm.

Indessen hatte sich Thomasius, als er den pietistischen Magistern der Leipziger Facultät zu Hilfe kam, beim Berliner Hofe beliebt gemacht. Die Vermählung des Herzogs Moritz Wilhelm zu Sachsen-Zeitz mit einer Prinzessin des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg hatte als die Verbindung eines lutherischen Fürsten mit einem reformirten Hause dem chursächsischen Hofe aus Staatsursachen, den lutherischen Theologen wegen ihres Widerwillens gegen die Calvinisten missfallen. Sofort, nachdem Philipp Müller, Probst zu Magdeburg, also brandenburgischer Unterthan, mit der Schrift: „der Fang des edeln Lebens durch fremde Glaubensehe“ aufgetreten war, setzte ihm Thomasius (Ende 1689) die „Erörterung der Ehe- und Gewissensfrage“ einer solchen Verbindung entgegen. Er verdarb es zwar dadurch mit Dresden, ward aber mit einem Geldgeschenk vom Herzog von Zeitz, mit einem ansehnlicheren vom Kurfürsten von Brandenburg bedacht, und als Letzterer den Probst Müller auf die Festung Spandau bringen liess, bei der öffentlichen Anzeige dieser Verfügung durch die rühmende Erwähnung seiner Schrift ausgezeichnet. Dem Sturm der Wittenberger Theologen auf seine Herabsetzung der Vorfahren des Churfürsten von Sachen zu Gunsten eines reformirten Hofes, der Leipziger Facultät auf seine Vertheidigung der Pietisten, folgte der churfürstliche Befehl, wodurch ihm bis auf Weiteres das Lesen untersagt wurde, seine sofortige Reise nach Berlin (im März 1690), die Gewährung seines Gesuchs, in Halle für die studirende Jugend, die sich daselbst einfinden würde, Vorlesungen zu halten, sogleich nach Ostern 1690 die Eröffnung seiner Vorlesungen und 1694, nachdem Churfürst Friedrich III. den kaiserlichen Freiheitsbrief erhalten hatte, die Einweihung der neuen Universität, die der pietistischen Bewegung gegen das ausschliessliche Lutherthum Freistätte und einen Sammelpunkt geben sollte.

Hier war es, dass Francke's Berufung durch einen churfürstlichen Befehl an das Ministerium zu Halle, wonach der Pietisten auf der Kanzel nicht mehr gedacht werden solle,

unterm 8. October 1691 eingeleitet, mit verschärften Verordnungen im Januar 1692 begleitet und gegen den Widerspruch der Geistlichkeit noch lange durch Edicte und Commissions-Untersuchungen gesichert wurde. Hier war es ferner, wo Thomasius 1695 bei Gelegenheit der Disputation über Enno Rudolph Brenneisens Abhandlung *de jure principis circa adiaphoras* (deutsch erschienen unter dem Titel: „von dem Rechte evangelischer Fürsten in Mitteldingen oder Kirchenceremonien“) die Formula Concordiä als ein heidnisches Götzenbild und als einen geistlichen Staatsstreich verwarf und die Toleranz als das beste Mittel zur Beilegung von Religionsstreitigkeiten, die Erhaltung des äusserlichen Friedens als die Pflicht der Fürsten empfahl. Hier endlich erblickte, als die sächsischen Theologen fortfuhren, für die kirchliche Gemeinschaft unter Leitung der Geistlichkeit die Entscheidung in religiösen Angelegenheiten in Anspruch zu nehmen, das Grundbuch des neuen Staatsrechts das Tageslicht. Es war die Schrift des Thomasius vom „Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten“ (1696).

Der Einzelne mit seinem Herzen, die Privatperson mit ihrem Urtheil und Gefühl können mit den Zugeständnissen dieser Schrift recht wohl zufrieden sein. Es wird ihnen Alles gewährt, was die Neuerer Englands durchgesetzt und Spener sammt seinen Freunden verlangt haben. Kein Mensch, gebietet der Halle'sche Dictator, kein Fürst, kein geistliches Ministerium, noch eine theologische Facultät oder Kirchenversammlung haben das Recht, Religionsstreitigkeiten so zu schlichten, dass sie Andern ihre Meinungen aufdrängen wollen. Ausdrücklich erhalten die Einzelnen noch die Zusicherung, dass Allen und Jedem, wes Standes sie auch sein mögen, in theologischen Streitigkeiten, so viel es eines Jeden eigene Person und Seligkeit betrifft, ein Entscheidungsurtheil zukommt. Aber, fügt der Friedensstifter hinzu, ein Fürst hat das Recht, mit gebührenden Zwangsmitteln zu verhindern, dass die Streitigkeiten den äusserlichen Frieden stören. Um den äusserlichen Frieden zu erhalten, soll der Fürst sogar berechtigt sein, etwas zu verbieten, was die natürliche Freiheit sonst zulässt.

Die Freiheit des Einzelnen hat also den Sinn und wird unter dem Schutz des Fürsten so weit gesteigert, dass er eine

Kirchengemeinschaft, deren Bekenntniss vor seinem Urtheil nicht mehr besteht und ihm für seine Seligkeit nicht mehr genügt, zwingen kann, ihn gegen ihren Willen noch als ihr Glied anzuerkennen und ihn zu ihrem Sacramente zuzulassen.

Nicht der Einzelne soll einem Zwang unterliegen, sondern die Kirchengemeinschaft. Jenem soll der Wechsel seiner Ueberzeugung, auch die Abschwächung oder Steigerung seines Glaubens nicht schaden, sondern dem Bekenntniss der Gemeinde soll die Kraft der Einigung und Ausschliessung abgesprochen werden. Wenn Einer oder Mehrere, sagt in diesem Sinne Thomasius, „von den bisher angenommenen Meinungen abgehen sollten, darf es ein Fürst nicht geschehen lassen, dass man sie aus der Gemeinde stosse.“

Der Kirchenglaube war beim Sturm des Pietismus auf den geistlichen Stand noch so stark, dass die grosse Masse der kirchlich Gesinnten ausserhalb der vom Reich anerkannten Kirchengesellschaften eine andere Form der religiösen Vereinigung staatsrechtlich nicht für möglich hielt; aber auch der Aufstand der Laien und die Emancipation des eigenen Urtheils waren zu einer Kraft gelangt, dass der Zweifel an der oberstrichterlichen Kraft und Autorität der kirchlichen Gemeinschaft allgemein um sich griff. Thomasius zerhieb den Knoten, indem er der kirchlichen Gemeinschaft die Bedeutung einer juristischen Person absprach und sie der Dictatur des Fürsten unterwarf.

Der spätere Wittenberger Kirchenhistoriker Joh. Matthias Schröckh sagt über Thomasius in seiner „Allgemeinen Biographie“ (Berlin 1778, Theil 5 p. 383): „er unterwarf zwar keineswegs so völlig wie Hobbes Religion und Gewissen mit aller äusserlichen Ausübung ihrer Rechte der Willkür der Fürsten, aber doch gewann es zuweilen das Ansehen, als wenn er die Meinungen dieses Philosophen nur gemildert hätte. Zu sehr war er auf die Erniedrigung des geistlichen Standes bedacht und indem er verhindern wollte, dass derselbe dem Staat, auch der Freiheit der Christen nicht schädlich würde, beraubte er ihn, so viel an ihm war, selbst der politischen Unverletzlichkeit und Heiligkeit.“

Der Anregung folgend, welche der Pietismus und Thomasius ihrer Zeit gegeben hatten, und im Interesse der Sicher-

heit, wonach man sich unter der Allmacht des Staates für geborgener hielt als unter der geistlichen Hoheit des Collegialsystems, hat Justus Henning Böhmer (geb. 1674 zu Hannover, gest. 1749 zu Halle als Ordinarius der dortigen Juristenfacultät) in seinem *Jus ecclesiasticum Protestantium* die fürstliche Territorialhoheit in geistlichen Dingen systematisch entwickelt. Die Angst jener Zeit hatte kein Gefühl dafür, dass die Neuerer sammt ihren zarteren Dogmen den fürstlichen Schutz auf Kosten und durch die Niederdrückung der Alten und Vertheidiger der massiveren Satzungen genossen, und dachten auch nicht daran, dass im Kreise der Neuerer dasselbe Schauspiel wieder beginnen und der Zwist unter den Genügsamen, die den Rest ihrer Satzungen gegen ferneren Zweifel unverletzlich machen wollen, das Eingreifen der fürstlichen Hoheit ins Unendliche erfordern würde.

Die Fürsten liessen sich durch solche Bedenken nicht irre machen und griffen vielmehr zu, um von der Gunst der Zeit, die für Ausgleichung der Bekenntnisse und Einigung der Kirchen gestimmt schien, Vortheil zu ziehen. Sie hatten sich aber doch verrechnet und die Rücksicht auf eine ihnen überlegene Politik oder auf die gleichfalls noch mächtige Volksstimme zwang sie, das Wagniss ihres Vorschreitens bald wieder aufzugeben.

So erhielt das vom König Friedrich I. im Mai 1703 nach Berlin berufene Unionscomité alsbald nach seinem Zusammentritt durch das Erscheinen einer officiösen Broschüre den Todesstoss. Nachdem es schon Anstoss erregt hatte, dass die Verhandlungen der je zwei lutherischen und reformirten Theologen von dem reformirten Bischof Ursinus geleitet wurden und ein Reformirter, der Bibliothekar Ursinus, als Sekretär das Protokoll führte, wirkte es wie ein Donnerschlag, dass unter dem Namen des einen lutherischen Beisitzers, des Dompredigers zu Magdeburg, Johann Joseph Winckler, das *Arcanum regium*, eine Broschüre erschien, die dem König anrieth, nur Prediger anzustellen, die in Halle studirt hätten, und dann kraft seines bischöflichen Rechts die Beichte und den Exorcismus abzuschaffen und durch eine Verordnung die längst ersehnte Vereinigung der Kirchengemeinden herbeizuführen.

Es war bekannt, dass Winckler bei Hofe beliebt war, aber

alle Welt that, als wäre es unbegreiflich, wie sein Name auf den Titel dieser Flugschrift und diese selbst ans Licht gekommen sei. Allein die Gemeinde des Dompredigers, welche durch die Androhung einer auf königliche Ordre bewirkten Union tief beunruhigt war, glaubte von ihrem Seelenhirten Aufklärung fordern zu dürfen, und dieser richtete an sie die Flugschrift: „Entdeckung seines Innern bei der über einem gewissen Unionsproject entstandenen Unruhe.“ Darnach habe er das *Arcanum* nicht selbst aufgesetzt, sondern von einem Andern (einem Amtsbruder bei Magdeburg) erhalten und dasselbe dem König, als dieser in einem Gespräch mit ihm auf die Vereinigung der Kirchen zu sprechen kam, als ein dahin einschlagendes Project eingehändigt. Jedoch bekannte er, dass er die ersten Paragraphen zu dem Schriftstück hinzugefügt, obwohl er dessen Ansicht über eine dictatorische Abschaffung der Ceremonien nicht theile und deshalb auch die Herzen, die an ihm irre geworden, um Verzeihung bitte. Wie das Schriftstück aus dem Cabinet des Königs gekommen, darüber sagte er Nichts und wollte Niemand Etwas wissen.

Während der eine lutherische Beisitzer des Collegiums sich selbst entwaffnete, reichte der Andere, Franz Julius Lütkens, Probst zu Cöln, eine bald darauf auch im Druck erschienene Ausarbeitung gegen das Project ein, trat vom Unionscomité ab und war froh, als ihn ein Ruf als Hofprediger nach Copenhagen von der Berliner Angstarbeit befreite. Spener, den man Anfangs auch zur Betheiligung am Unionswerk aufgefordert hatte, antwortete ausweichend, der auf ihm ruhende Verdacht würde das Werk, wenn er sich einmische, mehr hindern als fördern. Die eilige und drängende Mache des Unternehmens war nicht nach seinem Geschmack.

Obwohl die officielle Werkstätte in Berlin ihr Ansehen verloren hatte, erzeugte doch die öffentliche Debatte für und gegen die Einigung eine Bibliothek von Flugschriften. Die Freunde des Werks erschöpften sich in Vorschlägen zur Reducirung der Bekenntnisssätze auf ein Minimum. Einer der Reformatoren verlangte sogar einen neuen Kirchenkalender mit nur vier Festen, am je ersten Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Wintertage, wollte die Wittenberger durch die Anlage des

neuen Kirchenkalenders nach ihrem Meridian versöhnen und meinte, es würde „auch gar fein“ sein, wenn die Prediger ausser ihren Amtsverrichtungen den Degen der Civilbeamten trügen.

Die Stiftung einer gemeinschaftlichen Kirche in der Friedrichstadt zu Berlin am zweiten Ostertage 1705 mit einem Ministerium von lutherischen und reformirten Geistlichen und zur Benutzung der Gemeinden der beiderseitigen Bekenntnisse, beweist schon durch die Anordnung, dass die Letzteren sich der Kirche zu verschiedenen Zeiten zu bedienen hätten, die Zaghaftigkeit und Vorsicht der Behörden. Bei der Einweihung legte man die beiden Katechismen Luther's und Heidelbergs auf den Kirchentisch; die Reformirten machten mit der ersten solennen Predigt den Anfang. Joachim Lange, der später nach Halle kam, stand als Pfarrer an dieser Kirche und vertheidigte die Stiftung gegen Löscher, der als das Haupt des sächsischen Lutherthums gegen die Neuerung, ohne jedoch die Kirche namentlich zu nennen, geschrieben hatte.

Eine Communionsgemeinschaft, welche der lutherische Prediger Johann Mei zu Königsberg in Preussen und der Reformirte Ludolph Meyer-Otto an dem königlichen Waisenhaus daselbst an Einem Altar einführten, so dass einer dem Andern und dessen Zuhörern das Abendmahl öffentlich reichte, konnte sich nicht lange halten. Am 10. Juli 1708 ward mit der reformirten, am 17. Juli mit der lutherischen Communion der Anfang gemacht; der allgemeine Schrei über „Communionsschändung“ brachte es aber dahin, dass man 1716 diese gemeinschaftliche Feier wieder einstellte.

Ein neuer Flugschriften-Strom erging über Deutschland, als 1719 der Tübinger Professor Joh. Christian Klemm das Glück hatte, mit seiner Schrift: „nöthige Glaubenseinheit der protestantischen Kirche“ einige Fürsten und durch diese viele Vertreter des *Corpus evangelicum* zu Regensburg für eine staatsrechtliche Beilegung des Kirchenstreits zu gewinnen. Der überraschende Erfolg, dass auf Betrieb einiger Stände schon am 9. October 1719 funfzehn Punkte publicirt wurden, bestimmte den Tübinger Gelehrten zur Uebersetzung seiner Schrift ins Lateinische (als *Schediasma Irenicum*), reizte aber auch seinen Collegen, den Canzler und Professor der Theologie Matthias

Pfaff, mit seiner Feder die Hauptrolle zu übernehmen und die Gegner der Einigung mit einer Schaar von „Friedens-Dissertationen“ nieder zu werfen. Für Letzteren war, wie er sich in seiner ersten „friedseligen Anrede an die Protestirenden“ ausdrückte, zwischen den beiden Partheien Alles schon ausgemacht; die streitigen Punkte, z. B. vom Abendmahl, beruhten nur auf beiderseitigem Missverstand, die Controverse von der Gnadenwahl könne aber gar nicht ausgemacht werden und Lutheraner und Reformirte könnten sofort als Glaubensbrüder zusammentreten, wenn man nur den Störenfried, den „Elenchus,“ d. h. die Widerlegung des Gegenparts von der Kanzel vertreibe und lauter „moderate“ Theologen anstelle.

Diese Ankündigung einer Kanzel-Censur brachte aber die Häupter des Lutherthums und die Universitäten gegen Klemm und Pfaff auf. Leipzig, Jena, Greifswald, Rostock, Kiel, selbst Tübingen griffen wie Wittenberg zu den Waffen und übertäubten mit ihrem Lärm die Zustimmungen, welche der Tübinger Canzler von den Reformirten Genfs, Zürichs und Hollands erhielt. In Hamburg wollte der Pfarrer Neumeister durchaus nicht die Waffen der Kanzelberedsamkeit gegen die Reformirten strecken und der Magistrat der Hansestadt wurde vom holländischen Residenten, den Generalstaaten, dem König von Preussen, der grossbritannischen Majestät und endlich vom evangelischen Corpus zu Regensburg (von 1719—1722) so hart bedrängt, dass er sich endlich (unterm 22. Januar 1722) mit dem Beschluss, wonach das geistliche Ministerium sich der harten Ausdrücke gegen die Reformirten zu enthalten habe, die Dränger nothdürftig vom Leibe hielt.

Jetzt schien dem Project, welches am 28. Februar 1722 in Regensburg aufkam und „den geistlichen Zank mit seinem Lästern und Schmähen auf der Kanzel und in Schriften“ einer Censur unterwarf, eine günstige Aussicht zu winken. Auch griff man in Berlin schnell zu, befahl den Geistlichen, sich dem Conclusum, zu fügen und verbot durch ein königliches Mandat die fernere Erörterung des streitigen Punkts von der Gnadenwahl. Allein ein paar Tage darauf trat die chursächsiche Gesandtschaft (am 25. März 1722) auf Specialbefehl mit der Erklärung auf, dass man die im Conclusum empfohlene

Einigkeit mit den Reformirten immer gepflegt und längst, freilich mit Vorbehalt der freien Lehrerörterung und des Elenchus, die harten und unzulässigen Ausdrücke in theologischen Streitigkeiten nachdrücklich untersagt habe.

Indem sich die sächsischen Häupter der Ernestinischen Linie dieser Erklärung anschlossen, wurden die Unionsvorschläge wieder zu Wasser und zum Ueberfluss hatte sich das Jahr vorher ein Hamburgischer Pfarrer in einer Schrift darauf berufen, dass das Instrument des westfälischen Friedens Jedermann, also auch den Theologen, die einer Union, wie sie im *Corpus evangelicum* verhandelt ward, nicht zustimmen könnten, völlige Gewissensfreiheit zugesichert habe.

Alle diese Entwürfe überbaute Leibnitz im Ausgang des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts mit einem noch umfassenderen Project. Im Interesse des welfischen Hauses, welches durch mehrere Uebertritte zur römischen Kirche damals die Aufmerksamkeit der kirchlich-politischen Welt auf sich gezogen hatte, wollte er die ganze Kirchenspaltung durch eine Vereinbarung der protestantischen Kirchen mit dem päpstlichen Stuhl heilen, während ihm die Einführung der bischöflichen Ordnung in die preussische Kirche (bei Gelegenheit der Königskrönung Friedrich I.) die Verschmelzung des deutschen Protestantismus mit der anglikanischen Kirche zu erleichtern schien.

Ein Hofereigniss und ein Wink von draussen her geboten ihm, seine Hand von beiden Unternehmungen zurückzuziehen.

Er überliess die deutschen Protestanten wieder ihrem häuslichen Zwist, als ihm sein Kurfürst den Rath gab, sich um den Kirchenfrieden nicht länger zu bemühen, nachdem seine lutherische Tochter Sophie Dorothea bei ihrer Vermählung mit dem Kronprinzen von Preussen (nachmaligem Friedrich Wilhelm I.) die Zusicherung vollständiger Religionsfreiheit für sich erhalten hatte.

Und sein Kurfürst selbst erhielt aus London den Wink, dass nach der Conversion einer braunschweigischen Prinzessin (als Gemahlin Karl's III. von Spanien, später Kaiser Karl VI.) und Angesichts der dienstbeflissenen Voten der Helmstädtischen Theologen zu Gunsten der Conversion fernere Bemühungen um eine Vereinbarung mit Rom das Recht des hannoverschen

Hauses zur Nachfolge in Grossbritannien leicht beeinträchtigen könnten.

Mögen die Politiker, war Leibnitzens Stichwort bei seiner kirchlichen und theologischen Vielgeschäftigkeit, den Anstoss geben, damit die Theologen auf das Volk wirken.

Die Politiker durchschnitten vielmehr mit Einem Ruck sein nach Paris und London, Wien und Berlin sich erstreckendes Gewebe. Es ging ihm wie dem grossen französischen Gelehrten Dupin, der mit Will. Wake, Erzbischof von Canterbury, über die Einigung der gallikanischen und anglikanischen Kirche unterhandelte und 1717 schon mit Zustimmung der Sorbonne auf Grundlage der englischen 39 Artikel einen Ausgleichsversuch aufgesetzt hatte, als Dubois durch Auslieferung des Briefwechsels beider Männer an den römischen Hof dem Dinge ein Ende machte.

Leibnitz und die hohen Kreise, in denen er sich bewegte und für die er mit seiner Unionsverhandlung zu arbeiten glaubte, spürten in ihrem Innern Nichts von dem Druck, mit welchem die Symbole auf einem Theil der Gemeinden lasteten, und dachten auch nicht an die Befriedigung, welche noch manche Gemüther aus den Bekenntnissen zogen. Was die Befriedigten und Beglückten betrifft, so gestalteten sich während des Unionszanks Sebastian Bach's Melodieen, in denen Gnade und Seligkeit, Erlöser und Seele nach tausendjährigen Zweifeln und Irrungen den vollendetsten Ausdruck ihrer Uebereinstimmung und Einigung gewannen, freilich aber auch zum letzten Male in Tönen die Wonne der Versöhnung feierten.

Die Höfe, an denen sich nach dem Muster Frankreichs die Barschheit des väterlichen Absolutismus ausbildete, sahen in der Verschiedenheit des Bekenntnisses nur Hindernisse, die ihrer legislativen Pädagogik entgegenstanden, und in der Hartnäckigkeit, mit welcher ein Theil der Gemeinden an ihren von feierlichen Verträgen gesicherten Symbolen festhielt, widerspenstigen Eigensinn. Leibnitz zirkelte an den Antithesen der verschiedenen Kirchensätze, schnitt ihre Spitzen und Ecken ab, milderte ihre schroffsten Ausdrücke und bestimmte ihren bleibenden Werth, je nachdem sie mit seinem System eine Berührung boten. Während aber die Höfe seiner dogmatischen

Messkunst den Abschied gaben, war er ohne Kenntniss der tiefgreifenden Volksbewegung geblieben, von welcher die Politiker, allerdings noch ohne bleibenden Erfolg, hatten profitiren wollen, und auch vom Strom der Einflüsse, die sich von England, Frankreich und Holland aus nach Deutschland ergossen, hatte er keine Kenntniss.

Die Schwäche des fürstlichen Absolutismus, seiner Einigungsversuche und Erlasse rührte aber hauptsächlich von der Schwäche der Volksbewegung her. Der Pietismus hatte den Symbolen noch nicht recht Leids gethan. Es bedurfte noch der Arbeiten eines Jahrhunderts, ehe ein absolutistischer Regent kommen und sich Jahre hindurch des Erfolgs erfreuen mochte, dass die abgeschwächten Gewässer des Lutherthums und der reformirten Gemeinden durch einen einzigen Erlass zu ihrer Vereinigung gebracht werden konnten.

Die stille Erbitterung des Pietismus und seine sanfte Auflehnung gegen die Symbole musste erst in offene Leidenschaft und Empörung ausbrechen, damit der Ernst des Aufstandes an den Tag käme. Die Einflüsse Englands und Frankreichs hatten bisher in den aufgeregten Gemüthern nur elementarisch gewirkt und es dauerte lange, ehe die angeblichen Neuerer sich der englischen Originale erinnerten, unter deren Einwirkung sie standen, und die fremden Urschriften in deutschen Uebersetzungen unter das Volk kamen. Dann fanden sich die entzündeten Geister aus allen Enden des mittleren Deutschlands zu einer Unionsgemeinde zusammen und schufen aus der Kraft des Gemüths und ihrer Phantasie das Herrnhuter Ideal, dessen imitirtes Nachbild der fürstliche Absolutismus des neunzehnten Jahrhunderts aufstellte und welches noch hoch über den jetzigen englisch-russischen Ansätzen für die Gründung einer Weltkirche steht. Die Läuterung der Aufregungen und Schöpfungsversuche kam von einem bescheidenen, arbeitsamen und aus der Schule des Pietismus hervorgegangenen Lehrer der Halle'schen Universität, der in kritischem Geist die Gelehrsamkeit Englands, Hollands und Frankreichs zur Aufhellung des Ganges der Kirchengeschichte zusammenfasste und verarbeitete und das Gemüth, in welches Quäker, Quietisten und der Pietismus das Christenthum zusammengeballt hatten, zum Selbstbewusst-

sein als dem schöpferischen Quell des Heils und seiner historischen Gestaltungen erhellte.

Die Reihe der Originale, die aus dem Quäkerthum und Pietismus hervorgingen, ist damit erschöpft. Die deutschen Philosophen, die neben dem gedachten Hallenser gleichzeitig auftraten oder ihm folgten, haben nur dem pietistischen Grundsatz einen concentrirten und populären Ausdruck gegeben. Neues im Gebiet der Religion und deren Beurtheilung haben sie nicht geschaffen und die zerfaserten Elemente des Protestantismus, wenn sie auch für sich ihren eigenen Werth verloren haben, bieten den ruhelosen Unionsversuchen der fürstlichen Gewalt und selbst den englisch-russischen Projecten einen immer noch willkommenen Gegenstand. Opposition können sie nur noch mittelst der trägen Gewalt des Daseins leisten. Als Widerpart, aber als für sich selbstständiger und auf diesem ganzen Gebiet nicht mehr concurrirender Widerpart gegen die jetzigen kirchlich-politischen Machereien ist an die Stelle jener Opposition die exacte Forschung getreten, die sich neben und innerhalb der freud- und inhaltlosen Wirrniss der Gegenwart und nächsten Zukunft ihre eigene Welt schafft.

Die weltlichen Obrigkeiten sahen, mit Ausnahme jener oben erwähnten kleinen fürstlichen Philadelphias, bestürzt das Auftreten der rasenden Poltergeister, zu denen sich das anscheinend demüthige Gebahren des Pietismus entpuppte. In ihrem Schrecken bemerkten sie nicht, dass ohne den völligen Sturz der Symbole ihr Herzenswunsch, das freie Schalten und Walten über die Kirchengemeinden, nicht zu Stande kommen könne. Während des Berliner Unionsconvents hielt sich Johann Conrad Dippel an dem Orte dieses unglücklichen Experiments auf; aber nach dem Scheitern desselben erhob er in seiner Schrift: „Ein Hirt und Eine Heerde“ einen Ruf, der ganz anders zündete als die ängstlichen Verhandlungen der königlichen Hofprediger und den Brand in alle Symbole warf.

VI. Der pietistische Sturm.

In diesem Aufstand für das Recht des innern Lichts und gegen den privilegirten geistlichen Stand waren alle Stände und bürgerlichen Metiers vertreten. Um aus dem dichten Schwarm der Lichtritter nur Einige hervorzuheben, so forderte Samuel König, früher Professor und Prediger in Bern, dann Reiseprediger der Inspirirten und Separatisten in Deutschland, 1711 in seiner Schrift: „Erweisung der Freiheit zum Lehren," Abschaffung des Lehramts. Lor. Grammendorf, Kammergerichtsadvocat in Berlin, erklärte im „neupolirten Sittenspiegel" (1719) alle Kirchen für blosse Secten. Joh. Georg Wagner, Eisen- und Stahlschmied in Schmalkalden, stellt der gottesdienstlichen Ordnung seine „Anleitung der Maschine der Ausgeburt, den neuen Menschen aus dem alten Metall des Fleisches herauszubringen", 1732, entgegen. Johann Heinrich Ulzen, Korbmacher in Berlin, lässt 1726—29 in sechs Quartanten die „neutestamentliche Perle des Himmels- und Gnadenreichs in uns" den gemachten Glanz der Kirche überstrahlen. Theod. Stach, Fleischer in Halle, vertheidigt in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift, dem „Postreuter", das eigene private Christenthum. Johann Christian Seitz aus Baireuth, eine Zeit lang Prinzeninformator an einem fürstlichen Hofe im Vogtlande, 1707 vom Consistorium in Baireuth zum Verhör gezogen, ward in Deutschland Wanderprediger und ging dann nach Holland und England. In seinen Schriften, z. B. „Christi Kirche kein weltlich Reich und weltlicher Herrschaft weder fähig noch unterthan", leugnet er die Gewalt der Obrigkeit in Religionssachen und stürmt im Namen der Gewissensfreiheit wider jegliche Kirchenverfassung. Fr. Breckling, der als Prediger zu Handewith in Holstein anfing und 1711 im Haag starb, schrieb unter Anderm den „Ausgang aus Babel" und den „europäischen Garaus". Joh. Max Daut stiess 1710 in die „helle Donnerposaune" und Johann Christian von Dennstädt, sächsischer Edelmann, liess die „Stimme des apokalyptischen Engels vom Fall Babels" erschallen. Jacob Friedrich Ludovici, geboren zu Wacholzhausen in Pommern, Professor der Rechte zu Halle, auch königlich preussischer Hofrath, 1723 als Vice-

canzler und Professor primarius zu Giessen gestorben, stellt in seiner unter dem Pseudonym Erich Friedlieb's 1700 zu Glückstadt erschienenen „Untersuchung des *Indifferentismi Religionum*, da man dafür hält, es könne ein Jeder selig werden, er habe einen Glauben oder Religion, welchen er wolle", dem „Hirnglauben den Herzensglauben" entgegen, lässt den letzteren allein vor Gott gelten und hält es für sicher, dass „Gott auch seine ausserordentlichen Wege habe, durch welche er unter Heiden, Juden und Muhamedanern diejenigen, so ihr Lebtag äusserlich von Christo und seinem Verdienst Nichts gehört hätten, zu sich ziehe und selig mache".

Derjenige, der unter allen diesen aufgeregten und leidenschaftlichen Männern die rücksichtsloseste Sprache führte und am rasendsten auf die Symbole losschlug, machte seinen Namen zum Wahrzeichen dieser Sturmperiode und wirkte auch noch auf die nächsten Jahrzehnte, welche derselben folgten und in welchen wir ihm wieder begegnen werden. Es war Dippel.

Die lutherischen Theologen hörten es aus den ersten Aeusserungen und erbaulichen Betrachtungen der Pietisten sogleich heraus, dass die Rechtsgläubigkeit auf sie nicht rechnen konnte. Sie sahen in ihnen sofort Verwandte der Reformirten und der freigeistigen Richtungen, die sich von der Gemeinde Calvin's abgesondert hatten. Es schien gewiss, dass ihnen der Beichtstuhl nur als menschliches Werk und das Abendmahl nur als eine Feier zum Gedächtniss Christi galt. Ihr Dringen auf das thätige Christenthum und auf den Beweis des Glaubens in den guten Werken brachte sie nahe daran, im Leiden Christi nur die Erfüllung des Willens seines Vaters und ein Beispiel für die Gläubigen zu sehen.

So tapfer Spener auf seinen von den Gegnern verdächtigten Sätzen bestand, so ängstlich verwahrte er sich dagegen, dass er dieselben mit absoluter Gewalt ausstatten wolle. Den ihm zugeschriebenen Satz von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit z. B. weigerte er sich entschieden zu verdammen, wenn man ihn in dem unanstössigen Verstand, den er allerdings haben könne, annehme, aber widerrieth, denselben zu gebrauchen. In gleicher Weise widerrieth er den Gebrauch des Wortes: „ich bin Christus", in derselben Predigt,

in der er nachwies, dass es der Gläubige im Hinblick auf seine Rechtfertigung und Vereinigung mit Christus wohl aussprechen könne. Als sein Anhänger Schade, Diakonus an der Nicolai-Kirche in Berlin, durch seine Schrift gegen den Beichtstuhl in einem Theil seiner lutherischen Gemeinde eine Erbitterung hervorrief, die nach seinem Tode im Juni 1697 soweit ging, dass eine Schändung seiner Gruft und des Leichnams nur mit Gewalt verhindert werden konnte, gab sein Probst Spener in einem Bedenken zu, dass der Beichtstuhl durch „den Missbrauch des Satans“ zum Satanspfuhl werden könne, verlangte aber zugleich, dass man den Missbrauch und dasjenige, woran er vollbracht ist, nicht in Eins zusammen werfe.

Weder Spener's vorsichtige Combination von Kühnheit und zaghaftem Zurückweichen, noch seiner Halleschen Schüler „richtige Mittelstrasse“, auf welcher des Weltkindes Klugheit sich mit der Begnadung der Erwählten verständigte, konnte den Sturm auf die Bekenntnisse und Dogmen, der sich aus dem linden, von Spener selbst herbeigeführten Luftzug entwickelt hatte, zurückhalten. Gegen die Concordienformel, die aller Forschung und ferneren Bewegung einen Riegel vorschieben sollte, hatte auch Spener schon gedonnert und alle Männer, die neben und nach ihm auftraten, waren aus seiner Schule hervorgegangen.

Johann Conrad Dippel, geb. 10. August 1673 bei Darmstadt auf dem Schlosse Franckenstein, wo sein Vater, lutherischer Pfarrer einer benachbarten Gemeinde, vor durchziehenden Franzosen eine Zuflucht gefunden hatte, that sich während seiner theologischen Studien zu Giessen als leidenschaftlicher Streiter für die orthodoxe Partei hervor. Obgleich dieselbe in Giessen noch die meisten und mächtigsten Anhänger zählte, so hatten doch auch die Pietisten ansehnliche Fürsprecher, und Freunde Dippels, die, wie er sich in den Biographischen Notizen einer seiner Schriften ausdrückt, „mehr theologische Klugheit besassen und schon im Geiste die Orthodoxie vom Thron herunterfallen, die Pietisten dagegen durch Gottes Vorsehung den weltlichen Arm auf ihre Seite bekommen“ sahen, tadelten ihn öfters wegen seines schroffen Auftretens gegen die neue Partei. Erst in Strassburg, wohin er sich, nach einer Disputation „*De Nihilo*“ zum Magister creirt und nach einer

vergeblichen Bewerbung um die Professur in Giessen und dann in Wittenberg, begab, studirte er Spener's Schriften und ward sein gewaltsamer Kampf gegen den Pietismus gebrochen. Er erklärt sich gegen die Orthodoxie, wird aber durch den Anstoss, den ihm diese Wendung gab, zur Skepsis getrieben. Auf Grund seiner pietistischen Stimmung versuchte er 1697, wiewohl vergeblich, die Protection der Giessener Theologen und eine Stellung an der Universität zu erlangen. Nur Gottfried Arnold, der damals nach Giessen berufen war, widmete ihm freundschaftliche Theilnahme und bestärkte ihn in seinem Gegensatz gegen die symbolischen Bücher. Schon vor der Ankunft Arnold's hatte er in seiner Schrift: „*Orthodoxia orthodoxorum* oder die verkehrte Wahrheit und wahrhafte Lüge der eifrigen unbesonnenen Lutheraner“, in der er sich zum ersten Male den Autornamen *Christianus Democritus* gab, sich gegen die Giessener Theologen erhoben, jedoch die kirchliche Ueberlieferung noch nicht ganz aufgegeben. Als aber einer seiner Gegner dawider auftrat, schleuderte ihm Dippel 1798 seinen „*Papismus protestantium vapulans*“ oder das gestäupte Papstthum, an den blinden Verfechter der dürftigen Menschensatzungen in protestantischer Kirche“ entgegen.

Ein Jahr darauf veröffentlichte Arnold den ersten Theil seiner „unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte“, welchem 1700 der zweite Theil folgte. Beide Werke waren epochemachend. Dippel schrieb der Linie, in welcher sich die Entwickelung des Pietismus während der folgenden vierzig Jahre bewegte, die Richtung vor; Arnold orientirte die neue Schule und Gemeinde über ihre Stellung in der Geschichte. Jener stellte dem Schriftwort der Bibel, im Sinne der Quäker, das im Herzen des Menschen wirkende Wort Gottes entgegen; dieser hebt die hergebrachte kirchliche Rangordnung, wonach die Ketzer als die Ueberwundenen und Verworfenen zu den Füssen der Rechtgläubigen liegen, von Grund aus auf und erklärte die Meinungen und Systeme der Ketzer als die unverfälschten Aeusserungen des christlichen Gemüths und Bedürfnisses.

Arnold's Werk fand im pietistischen Kreise eine begeisterte Aufnahme. Thomasius nannte es „nach der heiligen Schrift

das beste Buch, das man in diesem Genre hat"; Joachim Lange empfahl es als ein „rechtes historisches Kleinod"; nur Spener zeigte sich diesmal schwach, las dem Verfasser in dem Schreiben vom 25. Januar 1701 in Bezug auf das laute Missfallen, welches seine Ausschreitungen hervorgerufen hatten, den Text und schrieb, er habe das Buch selbst „nicht durchlesen wollen, um nicht positive urtheilen zu müssen". Die Anregung, die von Arnold's Werk ausging, wirkte noch auf die Entwickelung des letzten bedeutenden Mannes, der in Halle aus der Schule des Pietismus hervorging (wir meinen Semler); die späteren Kirchenhistoriker dagegen haben die Ideen, welche das Werk ihres deutschen Ahnen beleben, sehr ungenügend benutzt.

Obwohl Dippel, um den, wie er sich ausdrückte, „fast theatralischen Aufzug der orthodoxen Heilsordnung zu beseitigen, wonach Christus Alles gethan und gelitten haben soll, damit er die widereinander laufenden Eigenschaften Gottes, Zorn und Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit temperire und in Harmonie bringe", Gott zur lautern Liebe und zu dem in seinen Eigenschaften unveränderlichem, höchstem Gut machte und alle Strafgerechtigkeit desselben leugnete, so fand er doch noch in hohen geistlichen Kreisen Billigung und Anerkennung. Gleichzeitig mit dem Pietismus waren die Sätze der holländischen und englischen Aufklärung nach Deutschland gekommen, so dass Dippel's Leugnung einer genugthuenden Erlösung und seine Behauptung, dass Christus nur als Beispiel von Gott für die Menschen geordnet sei, den Schein einer abschreckenden Neuheit verloren. Seine mystischen Anklänge, wonach der Mensch nach dem Vorbild Jesu hier schon zur Vollkommenheit gelangen könne und sich zur Selbstaufopferung erheben müsse, konnten ihm in einer zur Ascetik und Schwärmerei geneigten Zeit Freunde gewinnen. Selbst in der Untersuchung, welche der Landgraf über seine Schrift vom Jahr 1698 bei den Behörden anstellen liess, erhielt er einen warmen Fürsprecher in dem Oberhofprediger Bielefeld, der nach seinem noch vorhandenen Votum neben manchem „Irrigen und Anstössigen" auch „viele unleugbare Wahrheiten" in seinen Schriften fand. Dreissig Jahre später schien sich ihm sogar die Anwartschaft auf die

höchste Würde der lutherischen Kirche Schwedens, auf das Erzbisthum Upsala zu öffnen.

Ehe er sich zu dieser glänzenden Aussicht aufschwang, durchlief er die Laufbahn der Abenteurer des vorigen Jahrhunderts und ward er, wie auch der Grössere und Gebildete, der gelehrte Forscher Semler und das ganze Jahrhundert endigten, Goldmacher. Die Zeit, in der sich seine Verhandlungen mit der Regierung bis 1702, ohne zu einem Abschluss zu kommen, hinschleppten, füllte er nicht nur mit der Veröffentlichung einer grossen Reihe von Erläuterungen seiner theologischen Ansichten, sondern auch mit Experimenten für die Gründung seines irdischen Glücks aus. Er nahm die alchymistischen Studien und Arbeiten, mit denen er sich schon in Strassburg beschäftigt hatte, wieder auf und nach einigen, wie ihm schien, glücklichen Versuchen in der Goldbereitung sah er in seiner Kunst, wie er sich ausdrückt, das Mittel, der Tyrannei der Mächtigen Trotz zu bieten, dem Nächsten zu helfen und die christliche und philosophische Standhaftigkeit gegen die Bosheit des Reichs der Finsterniss zu behaupten. Die unabhängige Stille, die er für die Ausübung seiner Kunst brauchte, glaubte er auf einem Landgut zu gewinnen, welches er von einem Baron für 50,000 Gulden kaufte. Aber dieser Kaufpreis sollte erst gewonnen werden; drei Jahre lang kämpfte er mit dem Bankerott, die rechte Tinctur zur Goldbereitung wollte nicht gelingen; er floh und begab sich nach Berlin. Hier laborirte er unter Protection des Grafen August von Wittgenstein, Generaldirectors der Domänen und Oberdirectors des Salz- und Münzwesens, auf den Stein der Weisen. Dass ihm bei diesen Arbeiten bedeutende Mittel, wahrscheinlich auch von Seiten des Hofes zu Gebote standen, dafür spricht der Umstand, dass er einen grossen Palast für einige Tausend Gulden miethete. Die günstige Tinctur wollte sich aber wiederum nicht finden lassen, doch fand sich dafür Anderes, das Berliner Blau und das Thieröl, welches letztere noch jetzt seinen Namen führt: *Oleum animale Dippelii.*

Aus Berlin floh er, nachdem er aus einer noch streitigen Ursache eine kurze Haft bestanden, 1707 nach Holland, ward praktischer Arzt, promovirte zu Leyden 1711 als Doctor der

Medicin und kündigte in einer Abhandlung der Medicin und Naturforschung dieselbe auf das Wesen gehende Reform an, die er der Theologie zugedacht hatte. Bald darauf wandte er sich nach Dänemark, ward daselbst Canzleirath und liess sich 1714 zu Altona nieder. Schon zwei Jahre darauf ward er wegen Einmischung in die Staatshändel auf der Insel Bornholm in Haft gebracht, und 1726 entlassen, versuchte er sofort wieder in Schweden sein Glück und gewann durch den Ruf seines ärztlichen Geschicks die Gunst des Königs und der Grossen, während der Ruf seiner Ketzerei die Geistlichkeit gegen ihn aufbrachte.

Der Pietismus war schon früher in Schweden eingedrungen und erhielt einen mächtigen Zuwachs, als nach dem Tode Carl's XII. die schwedischen Gefangenen*) aus Sibirien in Stockholm eintrafen und sich den Conventikeln anschlossen. Arnold's Kirchen- und Ketzergeschichte ward in den Kreisen der Grossen hochgeschätzt; Dippel's Hauptschriften wurden jetzt auch in die schwedische Sprache übertragen und er selbst wiederholte 1727 in seinem „von den Nebeln der Verwirrung gesäuberten hellen Glanz des Evangeliums“ die Sätze seines „gestäupten Papstthums“. Trotz des Glücks, das ihm in Schweden lächelte, trug er sich, wie aus seinem Briefe vom 20. Februar 1727 an einen Freund in Deutschland hervorgeht, mit dem Plan, nach Petersburg zu gehen; allein seine Beschützer hielten ihn zurück. Sogar die Reichsstände traten, mit Ausnahme der Geistlichkeit, für ihn ein und sprachen sich im Sinne der Stadt Stockholm und der Petitionen, die beim geheimen Ausschuss des Reichstags eingingen, dahin aus, man möge ihn durch ein Staatsamt für immer an das Königreich

*) Von den mehr als 2,000 Offizieren, die mit der schwedischen Armee bei Pultawa gefangen genommen waren, sassen allein gegen tausend in Sibirien, welche allerlei Fabriken und Manufacturen anlegten. Ein Theil gründete Schulen, die sich gleich jenen industriellen Anlagen einen solchen Namen machten, dass ihnen Zöglinge aus dem Innern Russlands zugeschickt wurden. Diese unfreiwilligen Lehrer führten ein sehr heiliges und geistliches Leben und bekamen ihren Unterhalt sowohl durch ihre Zöglinge wie durch den Halle'schen Francke. (Siehe Schlözer's Briefwechsel. Göttingen 1779. Theil 5, p. 419.)

fesseln. Seine Freunde unter den Grossen verbreiteten schon das Gerücht, der König habe ihm die Anwartschaft auf das Erzbisthum Upsala gegeben. Zuletzt gelang es aber der Geistlichkeit, zumal, nachdem er durch seine Einmischung in die Staatshändel auch unter den andern Ständen sich Feinde zugezogen hatte, den Bürgerstand auf ihre Seite zu bringen und den Beschluss zu erwirken, wonach er (im December 1729) das Reich verlassen musste. Die Ruhe seiner letzten Jahre fand er auf dem Schlosse des Grafen Sayn-Wittgenstein-Berleburg, wo er am 24. April 1734 einem Schlagflusse erlag. Von seinen geistlichen Liedern hat sich „O Jesu, sieh' darein!" in mehreren Gesangbüchern der lutherischen Kirche erhalten; so findet es sich in Freylingshausen's, nachher von Gotthelf August Francke herausgegebenem Gesangbuche (Halle 1741).

VII. Edelmann.

Die aufgeregten Männer der beiden ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts waren isolirte Posten, die in die Sturmposaune stiessen, ohne mit einander in Verbindung zu treten. Der Bedeutendste unter ihnen, Dippel, der wie ein Meteor das untere Deutschland, Holland und den scandinavischen Norden durchstürmte, sprach wie jene Anderen frei von der Brust weg, ohne sich um die Geister zu kümmern, unter deren Einfluss schon Spener stand. Seine Räsonnements über Symbole, Dogmen und Schriftbuchstabe waren die eines Autodidacten, der die Quellen der Anregungen, die auf ihn wirkten, nicht untersuchte und nach den ausländischen Originalen des Pietismus kaum fragte. Indessen ward gegen das Ende des Lebens Dippel's ein Mann durch seine eigene suchende Natur wie durch das gesteigerte Geistesleben der deutschen Volkskreise zu einer Wanderung durch dieselben angereizt und während er auf dieser Wanderung seine Anschauungen bereicherte, berichtigte und erweiterte, gerieth er auch auf einen Theil der Literatur, in welcher besonders England die Keime der von William Penn im Innern des Herzens entdeckten Kritik entwickelt hatte.

Johann Christian Edelmann, dieser Fortbildner des Pietismus, den 9. Juni 1698 zu Weissenfels, an dessen Hofe sein Vater Kammermusikus war, geboren, studirte von 1720—1724 zu Jena Theologie und ward unter Buddeus und Walch zu einem ächten lutherischen Candidaten herangezogen. Die sechs Jahre, die er darauf (von 1725—1731) in Nieder-Oesterreich im Hause des lutherischem Grafen Kornfeil und sodann bei dessen gleichfalls lutherischen Schwager, dem Grafen Auersperg verlebte, flossen ihm in Unbefangenheit und ohne Beunruhigung seines Lutherthums dahin. Als alter Candidat nach Sachsen zurückgekehrt und wieder als Informator bei einem Landpfarrer in der Nähe von Chemnitz untergebracht, fing er an pietistische Schriften zu studiren und unter der Anleitung dieser neuen Lehrer nach der Wiedergeburt zu streben. Während er sich daneben immer noch im Studium der theologischen Polemik des gesicherten Siegs seiner lutherischen Partei über Katholiken und Reformirte freute, wird er den Stichworten, die sich aus dem englischen Lager der Quäker und aus den Privatvereinen der französischen Mystiker nach Deutschland verbreitet hatten, zugänglich, und z. B. unwillig, wenn die lutherischen Prediger der Wiedergeburt die Kraft absprechen, den Gläubigen in den Stand der Unsündlichkeit zu versetzen. Endlich wird er auch an dem Erfolg seiner polemischen Meister gegen die Wiedertäufer irre und opfert den englischen und niederländischen Zweiflern an der Wunderkraft der Sacramente den lutherischen Glauben an die Nothwendigkeit der Kindertaufe.

1. Unter den Dresdener Heiligen.

Jetzt erst, während er sich Ladungen theologischer Bücher aus Chemnitz und Freiburg kommen lässt, sucht er Arnold's Kirchen- und Ketzergeschichte, die er noch nicht gelesen hatte, in die Hände zu bekommen. Dieser befreit ihn von der Orthodoxie und flösst ihm gegen dieselbe einen „wahren Abscheu“ ein.

In Dresden, wo E. in dem Hause des Grafen Calenberg eine Informatorstelle annahm, suchte er auf Auctionen wieder Alles zusammen, „was nur einigermassen der gemeinen Orthodoxie widersprach, huschte aber, wie er sich in seiner Auto-

biographie ausdrückt, wenn er etwas fand, das der christlichen Religion überhaupt widersprach, ohne gehörige Untersuchung darüber hin oder las es gar nicht.“ Bei denen, die nach dem damaligen Sprachgebrauch als Deisten, Naturalisten oder Atheisten verrufen waren, wollte er von vorn herein nichts Gutes vermuthen. Er war nach seiner eigenen Angabe noch „drei Viertel lutherisch, aber innerhalb dieser Secte hing er mehr auf die Seite der Pietisten und halben Separatisten, als auf derjenigen der Orthodoxen.“

Diese Stellung zu den damaligen Kirchen-Parteien liess ihn in der Stiftung Zinzendorf's etwas Verwandtes vermuthen und diesem selbst als ein brauchbares Werkzeug seiner Gemeinde erscheinen. Seiner Anfrage beim Grafen folgte sofort dessen, mit einem Reisegeld verbundene Einladung, sich persönlich über seine Anstalten zu unterrichten. Indessen beschied ihn der Freund und Mitarbeiter Zinzendorf's, Freiherr von Watteville bei einem Ausflug nach Dresden, selbst in sein Quartier, wo er einen Mann traf, der bald darauf unter den Frommen jener Stadt sein redlichster Freund ward. Es war der Gichtelianer Buchss, der sich von Hirschberg nach Dresden zurückgezogen hatte, von seinen Interessen lebte und sich den Angelegenheiten seines Vereins widmete. Nach der Besprechung mit Watteville reiste E. nach Herrnhut (1735), konnte aber in der Betäubung, in die ihn das dortige religiöse Schauspiel versetzte, zu keinem festen Entschluss kommen.

Während neben seiner eignen Abneigung gegen die Disciplin eines religiösen Vereins auch das Abreden Buchssens und der andern Stillen und Frommen Dresdens ihn vom Anschluss an Herrnhut fern hielten, knüpfte ihn an die Stiftung des Grafen noch ein praktisches Interesse. Da er sich zu einem Pfarramte untüchtig fühlte, entschloss er sich Medicin zu studiren und Zinzendorf hatte ihm die Aussicht dazu eröffnet, da Dr. Grotthaus aus Kopenhagen in Herrnhut ein Collegium der Medicin eröffnen werde. Allein bald darauf besuchte ihn der Doctor, als er mit einem Gefährten auf Mission nach St. Croix ging, in Dresden und erfreute ihn beim Abschiede, indem er den Reisegefährten aufforderte, dem zukünftigen Mitarbeiter ihrer Gemeinde „einen Vers zu geben“, worauf beide Herrnhuter seine

Hände ergriffen und mit Ober- und Unterstimme das Lied anstimmten:

„Gieb ihm heute, gieb ihm heute den Prophetengeist,
der die Leute, der die Leute zu der Wahrheit weist,
gieb ihm Eifer, gieb ihm Lust, einen Harnisch vor die Brust,
eine Kraft, die, eine Kraft, die Alles niederreisst“.

Er fühlte sich gehoben und wie zu einem grossen Beruf eingeweiht, als die beiden Apostel ihm bei den nachdrücklichsten Worten des Textes die Hände mit besonderer Herzlichkeit drückten. In Herrnhut selbst hielt man grosse Stücke von ihm, und Spangenberg, als er auf seiner Amtsreise nach Amerika durch Dresden kam, verfehlte nicht ihn aufzusuchen und versicherte ihm, dass er dazu bestimmt sei, ihn nach drei Jahren abzulösen. Der grosse Brüderbischof, der ihn gerade traf, als er im Begriff war, seinen jungen Herrn auf das Schloss in die Oper zu begleiten, überraschte ihn, der mit einem so weltlichen Geschäft seiner apostolischen Bestimmung einen Flecken anzuhängen fürchtete, mit einer Antwort, die in ächt herrnhutischer Weise auch das Weltleben als die Stätte der Gnade und des Gottesdienstes gelten liess. Die Weltleute, sagte der sanfte Bote der Zinzendorfischen Einigung von Gnade und Natur, thäten besser, wenn sie auf die Redoute oder in die Oper gingen und spielten, als wenn sie beteten.

Buchss, der die Herrnhuter als Menschen liebte und, wo er konnte, ihnen Dienste leistete, aber mit dem propagandistischen Gewirke des Grafen Nichts zu thun haben wollte, trug mit den Stillen im Lande, welche E. in Dresden kennen lernte, dazu bei, dass aus seinem Abzug nach Herrnhut Nichts wurde. Einige von ihnen gaben ihm sogar, als er wegen der Uebersiedelung schon seine Stelle im Calenbergischen Hause aufgegeben hatte, bei sich ein reichliches Unterkommen, zuletzt ein junger Mann von 22 Jahren, der Kunsttöpfer Dober, auch einer von den frommen Separatisten, der ihm unter dem Vorwande, dass er von ihm in ein paar Lectionen in der lateinischen und französischen Sprache noch Etwas profitiren möchte, ausser freier Station noch monatlich vier Thaler gab. In dem, am Garten gelegenen Stübchen, welches er ihm einräumte, befand

sich der Schatz einer schönen Bibliothek von auserlesenen Ketzerbüchern, die er ihm zum Gebrauche freistellte.

Vor seiner Reise nach Herrnhut hatte E. seine Kriegserklärung gegen die lutherische Orthodoxie in ein paar Heften unter dem Titel der „Unschuldigen Wahrheiten" aufgesetzt und unbekannter Weise an den Leipziger Commissär Walther geschickt, der sie an Andreas Gross in Frankfurt übermittelte. Die beiden ersten Hefte handelten von der „Gleichgültigkeit der Religionen", d. h. von der Indifferenz der einzelnen Religionsformen und -Bekenntnisse und setzten, ohne auf die englische Quelle und das unbewusster Weise benutzte Original Rücksicht zu nehmen, die Offenbarung des Wortes Gottes auch in den früheren Kreisen des Alterthums und die unabhängig von den Kirchenvereinen fortwirkende Mittheilung Christi in der Stimme des Innern auseinander.

Erst als Abdrücke seiner Wahrheiten, die Andreas Gross in Büdingen besorgt hatte, sich in Dresden verbreiteten, erhielt er von Buchss Dippel's Schriften und wurde durch das Feuer, welches dieselben in ihm entzündeten, weiter getrieben. Diese Anregung durch einen Zufall, welcher später eine Reihe von Rucken durch neue Stösse folgte, setzt E.'s Entwickelung mit derjenigen Bahrdt's, die gleichfalls durch eine bunte Folge äusserer Anregungen erfolgte, in Eine Linie. (Siehe über diese fragmentarische Entwickelung Bahrdt's meine Schrift: „Freimaurer, Jesuiten und Illuminaten, in ihrem geschichtlichen Zusammenhange" Berlin 1863). Wie Bahrdt den Zufall preist und bewundert, der ihn mit diesem oder jenem aufgeklärten Mann zusammenbrachte und oft nur Ein Wort derselben in einen Blitz zur Aufhellung der theologischen Probleme verwandelte, so ist es oft nur ein glücklicher Zufall, der E. mit Einemmal auf weite Strecken vorwärts reisst und ihm neue Aussichten eröffnet.

„Es hat noch kein Orthodoxe also geredet wie dieser Mann", ruft er im achten Heft seiner „unschuldigen Wahrheiten" aus, als er Dippel's Schriften hatte kennen lernen. „Spener, Francke, Petersen und sonderlich der selige Sturm haben auch der falschen Theologie den Schwären recht aufgedrückt, aber mit ihrem sanften und stillen Wesen sind sie mit dem Knaben

Absalom so säuberlich umgegangen, als sie gekonnt haben; aber was hat's geholfen? Gott muss nun einen Ernst zeigen und, wo Eine Heerde und Ein Hirt werden soll, das Wesen der Secten und den ganzen babylonischen Thurmbau mit allen ihren Menschensatzungen in Grund und Boden werfen und dazu gehören Männer, die den Geist Dippel's haben." E. stellt seinen neuen Helden auch über Luther. Dieser, führt er in demselben Hefte aus, „hat das bei den meisten Vernünftigen in Verachtung gerathene Papstthum attaquirt, Dippel das ganze durch Reichsabschiede und Friedensschlüsse so formidable verschanzte, mit einer dreifachen Mauer umgebene und von einer streitbaren Clerisey vertheidigte Sectengebäude. Als er es mit dem westphälischen Frieden aufnahm, hatte er keinen so mächtigen Reichsfürsten wie Luther an dem Kurfürsten von Sachsen und anderen Grossen des Reichs zu seinem Schutz und Rückhalt, er griff auch nicht nur einzelne Missbräuche an wie Luther mit dem Papstthum, sondern liess in der ganzen Orthodoxie nicht einen einzigen Artikel unangetastet und warf als ein anderer Simson den ganzen Götzentempel der akademischen Theologie um."

Den Einwand, dass „auf Dippel's Unternehmen keine so sichtliche Veränderung in der Christenheit erfolgte, wie auf Luther's Reformation," beseitigt E. (a. a. O. p. 640) mit der Bemerkung, „das sei vielmehr ein Kennzeichen, dass seine Reformation mehr aufs innere und wahre Christenthum gegangen war, als dass er Willens gewesen wäre, eine neue Secte aufzurichten" und er nennt es „etwas recht Apostolisches".

Diejenigen, die grosse geistige Erneuerungen ohne auffallende und glänzende weltliche Veränderungen nicht gelten lassen wollen, brauchen sich nur zu gedulden und sie werden sehen, dass der vom englischen Quäkerthum und französischen Mysticismus angeregte deutsche Pietismus sammt seinen nächsten leidenschaftlichen Fortbildnern tief in die Weltverhältnisse Europas eingegriffen hat. Warten wir nur noch und lassen wir Zinzendorf das Werk Dippel's und E.'s in eine Weltgemeinde umgestalten, Semler dasselbe wissenschaftlich formuliren, die Glaubensphilosophie im Gefolge F. H. Jacobi's in die allgemeine Ueberzeugung und Sprache einführen und wir werden

sehen, wie er das Scepter über Europa schwingt. Die Frau von Krüdener und Alexander I. von Russland werden es zum Regulator der europäischen Verhältnisse erheben und Friedrich Wilhelm III. dazu anreizen, Preussen, in der evangelischen Union, zum Versuchsfeld für die Pläne und Conceptionen des Kaisers von Russland zu machen.

E. hatte von der Lectüre der Schriften Dippel's den Vortheil, dass er von seinem Lehrer und Vorgänger die von demselben vereinfachte socinianische Lehre vom Heilswerk erhielt, die seine alten Skrupel wegen der lutherischen Genugthuungstheorie löste und ihn zum fernern Kampf gegen die kirchlichen Formeln stärkte. Er lernte von Dippel die socinianische Erklärung vom Wandel, Leiden und Sterben Christi, wonach dieselben die Wiederherstellung der Ordnung der Creatur, wie sie vor dem Falle bestand, waren, und Christus das Vorbild ist, wonach in den Gläubigen der alte Mensch durch dieselbe Verleugnung und den gleichen Leidensprozess auf eine unsichtbare, geistige Weise getödtet und vernichtet wird. Dippel lehrte ihn endlich den affectlosen, für Zorn und Hass unzugänglichen Gott und es war ihm nun überlassen, wie er denselben für die Fortsetzung seines Kampfes gegen das Lutherthum verwenden wollte.

2. Unter den Inspirirten des Rheinlandes.

E. hatte in seinem Dresdener Einsiedlerleben die „unschuldigen Wahrheiten“ bis zum neunten und zehnten Heft fortgeführt, als sein Leipziger Vermittler Walther ihm die Anfrage des Frankfurter Andreas Gross und Joh. Friedrich Haug's, des Uebersetzers der Berleburger Bibel, ob er an derselben mit arbeiten und nach Berleburg ziehen wolle, meldete. Er nahm an (1736) und kam in eine Welt von Erweckten und Separatisten, die sich nicht mehr wie seine Dresdener Freunde im Stillen unter einander erbauten und vor einer argwöhnischen und eifersüchtigen Obrigkeit und Geistlichkeit versteckten. Auf der Reise nach den Rheinlanden traf er in den kleinen Bürgerfamilien, wo er Herberge fand, bei den Frauen eine tiefe Unzufriedenheit mit den lutherischen Predigern und deren geistlicher Pädagogik, „das Herz zu einem Sündenpfuhl zu machen und dann mit dem Mantel des Verdienstes Christi zuzudecken.“

Diese Frauen behielten aber ihre Skrupel noch für sich und fürchteten sich, dieselben vor ihrer Umgebung auszusprechen, um sich nicht den verdächtigen Namen von Pietisten zuzuziehen.

In Frankfurt ward er dagegen von einem Kreis willkommen geheissen, der seine Lossagung von Geistlichkeit und kirchlichen Ceremonieen offen bekannte und sein Heil auf dem Wege der Selbstprüfung und der eignen Durchforschung der Bibel suchte. Sie waren alle bibelgläubig und von sich selbst sagt Edelmann, er sei unter ihnen „noch der Blindeste“ gewesen. Sie hatten ferner die Schule des Pietismus durchgemacht und glaubten, wie sich E. ausdrückt, „böser sein zu müssen, als sie von Natur waren“; er selbst war nach seiner Aussage „damals nicht besser“ als sie, und Manche, z. B. Gross, sahen weiter als er. Sie waren aber im Unterschied von den Pietisten einer natürlichen und unschuldigen Fröhlichkeit fähig und das Bewusstsein der Freiheit, welches ihnen die Prüfung und das eigene Suchen in der Bibel mittheilte, gab ihrer Haltung eine natürliche Festigkeit und einen gewissen Schwung der Unternehmungslust. E., von Gross bei dem Perrückenmacher Piefer einquartiert, ward daselbst freundlich und treuherzig aufgenommen und das freie, unverstellte und herzliche Betragen der Brüder, in deren Kreis er von seinem Wirth eingeführt wurde, nahm ihn dergestalt ein, dass er nicht anders dachte, als in ihrer Gesellschaft die ersten Christen wieder gefunden zu haben.

Piefer begab sich bald nach E.'s Abreise nach Herrnhut und fand in der Brüdergemeinde einen weiteren Spielraum für den Schwung seiner Phantasie wie für seine Thatkraft. Auch andere Männer, die E. in dem Frankfurter Kreise kennen lernte, spielten nachher im Herrnhuter Verein eine ansehnliche Rolle.

E. selbst setzte, während er sich zu Berleburg an Haug's Bibelübersetzung betheiligte, seine Erfahrungen unter den Erweckten seiner Umgebung fort. In der Nachbarschaft, im Dillenburgischen auf einem Schloss des Herrn von Fleischbein, hatte ein Herr von Mersey eine kleine geistliche Republik um sich gesammelt, die sich an den Schriften der Frau v. Guyon erbaute. Von einer ähnlichen Freistätte, welche ein Edelmann zwanzig Jahre später für die Erweckten Norddeutschlands

zu Pyrmont geöffnet hatte, giebt uns Karl Philipp Moritz in seinem „Anton Reiser", einer Zierde der deutschen Literatur und einem Meisterwerk der deutschen Prosa, ein anschauliches Bild. Das Ausgehen aus sich selbst und das Eingehen in Nichts zur Ausrottung der Eigenheit waren das grosse Geschäft, dem sich das Pyrmonter Häuflein neben der Landwirthschaft widmete. Wie die von Moritz geschilderte Hausgemeinde nebst den Gästen in ihrem Gottesdienste stillschweigend wartete, ob sie in sich das innere Wort zur Verkündigung vernehmen würden, so harrten auch die dillenburgischen Anhänger der Guyon in ihren Erweckungsstunden auf die Mahnung der im Innern redenden Stimme Gottes. Er konnte sich aber zu einer dauernden Vereinigung mit diesem Kreise nicht entschliessen; sein „munteres und wirksames Temperament" fand daselbst kein Genüge.

Gleichzeitig mit ihm weilte Victor Christoph Tuchtfeld, der früher bei Halle als Prediger wirkte und wegen Verbreitung von Visionen seiner Mägde abgesetzt war, in Berleburg und machte in dieser Freistätte der Verfolgten dadurch Aufsehen, dass er ohne Unterschied bald den Lutheranern, bald den Reformirten und Inspirirten predigte. Er besuchte E., konnte aber, da Tuchtfeld die Kirchenwände noch nicht ganz niederwerfen wollte, dessen Vertrauen nicht gewinnen.

Ausserdem gab es in diesem gräflichen Philadelphia auch Socinianer; E. aber, der nicht wusste, wie sehr er durch Dippel den kritischen Arbeiten Socin's und der Nachfolger desselben verpflichtet war, hielt sich von ihren Versammlungen fern, da ihm ihre Leugnung der Gottheit Christi damals als ein „Seelenstürzender Irrthum" erschien. Jedoch lernte er, als er im Frühjahr 1737 etwa sieben bis acht schwer beladene zweispännige Wagen mit den neuesten Lieferungen des Berleburgischen Bibelwerks zur Ostermesse nach Frankfurt begleitete, daselbst in dem acht und achtzig Jahre alten, aber noch jugendfrischen und für das Werk der Prüfung begeisterten und leutseligen Rath Fend einen Mann kennen, der mit seinen freundlichen und gelehrten Unterhaltungen das „verhasste Bild", welches er noch seit seinem Jugendstudium von den Socinianern mit sich umhertrug, in ihm zuerst auslöschte. Dieser

Ausflug nach Frankfurt und auf der Rückreise die Fusspartie nach Homburg, wo ihn verwandte Geister freundlich aufnahmen und des Rath Fend Mündel, die Jungfer Schützin, gleich ihrem Vormund ihm eine Caroline mit auf den Weg gab, hatte ihn mit so mancherlei Anschauungen in Berührung gebracht, dass sein Glaube tief erschüttert war.

Alle diese Geister, die er hatte kennen lernen, hatten, wie er sich in seinen Tagebüchern ausdrückt, etwas Gutes von Natur, aber es konnte vor dem „Armensündergefühl", zu dem sie sich für verpflichtet hielten, nicht aufkommen. Auch er lebte noch in demselben Gefühl, welches die „vergnügenderen" Blicke, die er zuweilen vom Zustand des Menschen hatte, sogleich wieder verdunkelte, und „der Bibelgötze" erschreckte ihn überall, wo er seine Augen nur hinwandte.

Jetzt erst — (so allmälig und von zufälligen Anregungen abhängig schritt er in seiner Entwickelung vorwärts) — fasste er die Vorrede Haug's zu seiner *Theosophia pneumatica* genauer ins Auge und der Satz desselben, dass der Kanon der Schrift und die Erhebung einzelner Bücher zur Würde des Kanonischen und zur Unfehlbarkeit ein schlecht gelungenes Menschenwerk sei, machte ihm Herz dazu, eine „Materie, an die er sich bis dahin nicht getraut hatte, näher zu untersuchen."

Er gerieth damit freilich in ein „entsetzliches Gewirre", aus dem er keinen Ausgang finden und sich selbst nicht helfen konnte; aber während er an der Entdeckung Haug's, selbst eines eifrigen Bibelverehrers, für den Anfang genug hatte und den „wunderbaren" Weg verehrte, auf dem ihn Gott dem „Licht der Wahrheit" zuführte, stand ihm ein Mann zur Seite, welcher die Welt gesehen hatte, über gründliche „Studia" gebot und eine tiefe Einsicht in viele Gebiete, besonders in der Theologie, die er selbst studirt hatte, besass. Es war Cantz, damals Hofmedicus beim regierenden Grafen Casimir und der Bruder des berühmten Tübinger Professors, mit dessen Bemühungen für die Wolfische Philosophie er jedoch sehr unzufrieden war. Er war E.'s bester Freund geworden, besuchte ihn oft und stand ihm in vielen Stücken mit Rath und That bei. In ihren Unterhaltungen gab er E. manche Winke über die Unfehlbarkeit

der Bibel; aber als ein Mann von Einsicht und Mässigung hielt er in seinen Erörterungen öfters an und liess sich gegen seinen Freund und Schüler nicht mehr merken, als dieser zur Zeit vertragen konnte.

E. brachte es bei Haug nur zur Uebersetzung und Erläuterung des zweiten Briefs an Timotheus und der Briefe an Titus und Philemon. Seine Arbeit war jedoch so weitläufig ausgefallen, dass sie der Herausgeber bedeutend abkürzen musste; er selbst nahm es beim ersten Anblick des Drucks übel, dass er eine ganz andere Arbeit vorfand; frühere Verstimmungen und äusserliche Verdriesslichkeiten bewogen ihn, sich von dem Leiter des Bibelunternehmens zu trennen.

Schon während seines Zusammenlebens mit Haug, der früher selbst einer von der Secte gewesen war, aber sich nicht gern an dieselbe erinnern liess, hatte E. mit den Inspirirten, die in Schwarzenau und Homburghausen im Berleburgischen ihren Sitz hatten, verkehrt. Sie waren Einwanderer aus dem Württembergischen, meist ausgewiesen, weil sie sich der strengen Kirchenordnung ihrer heimischen Geistlichen nicht hatten fügen wollen. Wahrscheinlich hatte die ekstatische Aufregung, in welche die Protestanten Frankreichs unter dem Druck Ludwigs XIV. und im Cevennenkrieg gerathen waren, durch Flüchtlinge sich in den stillen Thälern Württembergs verbreitet; auch der Einfluss des englischen Quäkerthums mag das Seinige zur Lossagung vom äusserlichen Kirchenwesen beigetragen haben. Die Inspirirten, welche das im Anbruch begonnene Zeitalter des heiligen Geistes den Oekonomieen des alten und neuen Testaments, des Vaters und des Sohnes, entgegensetzten, den kirchlichen Sacramenten den Abschied gegeben hatten und nach der Stimme des Innern eine gründliche Neubildung der Kirche erwarteten, glichen in ihren Versammlungen, wenn sie die Kundgebung der innern Stimme von Einem der Ihrigen anhörten, einem Quäkerverein. Die convulsivischen Krämpfe, unter denen der Verkünder des innern Worts zusammen zu brechen drohte, erinnerten dagegen an die Convulsionen der Cevennenkrieger. Das offenherzige und „unverstellte Naturell“ der Vereinsmitglieder, mit denen E. zusammenlebte, zog ihn an, wie ihm der unbefangene und offene Verkehr und Meinungsaustausch in den

geistesverwandten Kreisen Frankfurts und Homburgs nach der Heimlichkeit, auf welche die Neuerer in Dresden sich verwiesen sahen, etwas Neues und Belebendes gewesen waren.

Nur mit dem obersten Haupt des Vereins, Johann Friedrich Rock, dem Sohne eines Württembergischen Predigers, geb. 1678, als Sattlergesell und auf Reisen in Berlin zur Entsagung auf das Weltleben bestimmt, nach seiner Rückkehr in die Heimath 1707 des Landes verwiesen, darauf gräflicher Hofsattler in Marienborn und seit 1714 Prophet des innern Worts, konnte er sich nicht einigen.

Schon das erste Mal, als Rock, ein paar Wochen nach E.'s Uebertritt zur Besichtigung und Begrüssung des neuen gelehrten Bruders aus dem Isenburgischen herbeigerufen, in seinem prophetischen Paroxismus an E. vor der Gemeinde eine Ansprache hielt und ihn ermahnte, das neue Kleid der Heiligkeit anzulegen, konnte man sehen, dass zwischen Beiden immer etwas Fremdes stehen würde. E. fühlte in sich die Keime einer weiteren Entwickelung und war schon deshalb nicht dazu gemacht, sich einer gebieterischen Dictatur unterzuordnen; Rock blieb die Neigung des neuen Gemeindeglieds auch nicht verborgen. E. lebte drei Vierteljahre in traulichem Verkehr mit einigen der Berleburgischen Inspirirten und besuchte auch mit ihnen die Versammlungen, war aber nicht dazu zu bringen, in denselben das Wort zu ergreifen und seine Begabung mit der innern Stimme zu beweisen. Ihm widerstanden die krampfhaften Zuckungen der begeisterten Redner; zuletzt wurden auch die Zweifel, die er seinen Vertrauten über diese Art der Begeisterung äusserte, in dem Verein bekannt. Rock sah sofort, dass die Krisis dem Ausbruch nahe sei und stürmte herbei. Alles war auf den Ausgang des Kampfs gespannt. E. selbst und seine Vertrauten waren von dem Glauben an die Macht des Gottes, der sich in dem Oberhaupt der Gemeinde offenbarte, so befangen, dass sie vor der Ankunft dieses Gesandten zagten und zitterten und kaum begriffen, wie sie in dem Gerichte, wenn sie sich demselben entgegensetzten, bestehen könnten. E. verlor den Schlaf und die Nächte vergingen ihm unter Thränen und Seufzen, bis ihm in seiner nächtlichen Noth einmal die Anfangsworte des Evangeliums Johannis mit

solcher Lebhaftigkeit ins Gemüth traten, als wenn ihm eine gegenwärtige Stimme zurief: Gott ist die Vernunft.

So gestärkt ging er mit seinen Freunden auf den Kampfplatz, aber der Streitpunkt, ob man laut beten und der innern Stimme Ausdruck geben müsse, ward nicht berührt. Rock führte seine Drohung, den Zweifler an der Göttlichkeit und Berechtigung der innern Stimme zu vernichten, nicht aus, berührte in seiner Ansprache vor der Gemeinde die Frage mit keinem Wort und E.'s Heldenthat beschränkte sich darauf, dass er den Gegner mit unverwandtem Blick ansah. Erst nachdem der Isenburgische Prophet unverrichteter Sache abgereist war, kam es zwischen E. und seinen Gegnern in der Gemeinde zu einem Disput, der seinen Bruch mit dem Verein zur Folge hatte.

Jetzt stand er allein. Mit Haug hatte er gebrochen; Gross in Frankfurt, der in dieser Zeit das elfte und zwölfte Heft seiner „Unschuldigen Wahrheiten“ zum Druck gebracht hatte, war mit ihm wegen zu starker Ausfälle gegen die Sacramente der Taufe und des Abendmahls unzufrieden, mit den Inspirirten hatte er es verdorben. Zur Rettung seiner Selbstständigkeit, die er in allen diesen Verbindungen bedroht gesehen hatte, ging er bei einem Berleburger Bortenwirker in Arbeit und lernte dessen Gewerk, um sich seines Leibes Nothdurft zu verschaffen. Den Inspirirten widmete er die kleine Schrift: „Bereitete Schläge auf des Narren Rücken“, und um ihnen zu zeigen, dass er auf das, was sie seinen Götzen nannten (seine gute Leibesgestalt, saubere Kleidung, umgängliche Lebensart), verzichten könne, machte er sich zu einem Heiligen, legte einen Mennonitenkittel an, wirft die Perrücke bei Seite und lässt sich wie die Wiedertäufer den Bart wachsen.

Vor seinem Webstuhl dachte er an nichts weniger, als je wieder einen Buchstaben zu schreiben, als ihn vor Ostern 1739 ein paar Briefe aus Berlin überraschen, in denen sich der dortige Kaufmann Pinell als seinen Verehrer und Freund zu erkennen giebt und ihm Mittel zur Veröffentlichung seiner Schriften schickte. Um dieselbe Zeit machte es ihm ein Jenaer Verleger durch die Zusendung von 50 Thalern möglich, den dreizehnten Theil seiner „Unschuldigen Wahrheiten“ drucken zu

lassen. Seitdem mehrt sich die Zahl der Gönner, die ihn in seinen Arbeiten fördern wollen. Ein Leipziger Verehrer, den er Rectus heisst, wie jener Pinell den Namen Benignus erhält, stellt ihm einen Jahrgehalt von 20 Thalern aus. Aus Strassburg setzt sich 1740 die Frau eines dortigen Banquiers mit ihm in Verbindung und giebt ihm die ungemeine Begierde nach der Fortsetzung seiner Schriften zu erkennen und ihr Mann legt zum Druck derselben hundert Thaler bei. Benignus in Berlin brachte ihm unter den dortigen Freunden einen beständigen Fond von hundert Thalern zum Druck seiner Sachen zusammen und erwirbt ihm einen Augustus, Zephyrus und Gratiosus zu Freunden. Aus Hamburg schickt ihm ein Fructuosus Unterstützungen, aus Altona ein Fidicen, ein Anderer aus Cassel.

Erwähnen wir noch zur Charakteristik jener erregten Zeit, dass E. seitdem auf seinen Geschäftsausflügen nach Frankfurt daselbst, in Offenbach, Homburg, Darmstadt theilnehmende Freunde und Verehrer fand und auch von angesehenen Frauen, bei denen er öfters einen weiter reichenden Blick fand, als er selbst schon hatte, trotz seines Mennoniten-Barts und -Kittels huldvoll aufgenommen wurde. Auf seiner bald zu erwähnenden Reise nach Berlin sagte ihm in Magdeburg der wachthabende Officier, der die Pässe untersuchte, er würde in dieser Stadt viele Freunde finden. Ein Kreis von Verehrern in Sorau hatte durch den Leinwand-Drucker Hulde an E. ein Schreiben geschickt, in welchem sie ihm ihr Verlangen nach näherer Entwickelung vortrugen; da aber der Absender weder seinen Namen noch den der Stadt angegeben hatte, so liess E., den das eifrige Verlangen der unbekannten Gesellschaft rührte, seine Druck-Schrift: „die Begierde nach der lautern Milch“ (1744) auf das Gerathewohl ausgehen, dass sie auch der beabsichtigten Adresse zukommen würde. Allein diesmal erging es seinen Verehrern übel, denn als die Sorauer Wissensfreunde die verlangte Aufklärung zu Gesicht bekamen, konnten sie ihre Freude nicht für sich behalten, verriethen sie sich selbst und kamen durch die Geistlichkeit so ins Gedränge, dass sie Stadt und Land verlassen mussten.

Als Benignus 1739 die Reihe der Freunde eröffnete, die

sich um E. sammelten und ihn für die Veröffentlichung seiner Arbeiten unterstützten, waren nur die zwölf ersten Hefte seiner Unschuldigen Wahrheiten erschienen. Ihr Inhalt beschränkte sich auf die Behauptung der Gleichgültigkeit der Kirchenbekenntnisse und auf den Kampf gegen die Sacramente und ging zuletzt auf den Satz aus, dass der wahrhaft Wiedergeborene zur Vollendung gelangt sei, in der er der kirchlichen Mittel nicht bedürfe und nicht mehr sündigen könne. Was war es nun, was die Frauen in den Bürger- und Patricierfamilien, die ausseramtlichen Gelehrten, Kaufleute und Gewerbsmänner an diesen Sätzen und an der Leidenschaftlichkeit, mit welcher sie E. vortrug, anziehen konnte? Das Lutherthum mit seinen Symbolen hatte durch den Einblick, den Spener den Laien in die heilige Schrift freigegeben hatte, einen entscheidenden Stoss erhalten und im eigenen Urtheil, das nun jedem Einzelnen über die Glaubensbekenntnisse zugestanden war, hatte die innere Stimme der englischen Quäker und das Gemüth der französischen Mystiker seinen Weg nach Deutschland gefunden. Diese Freiheit und das Edelmann'sche Toben und Poltern gegen die Symbole war aber noch nicht Alles, was der Gemüthsstimmung der damaligen Zeit entsprach. Hinter der Abwendung von den kirchlichen Satzungen stand noch etwas Mehr und Bedeutenderes als der Trieb nach Freiheit und Unabhängigkeit. Hatte Luther seinen Christus so persönlich mit der ganzen Fülle der Gottheit angefüllt und in der Welt so ausnahmslos bis auf jedes Atom allgegenwärtig gemacht, dass für den Urvater nichts weiter als das affect- und gemüthlose Wesen der Socinianer übrig blieb, so hatten die Quietisten und die Quäker die Virtuosität und Heilskraft des Gläubigen zu einem so hohen Grad gesteigert, dass die Geschichte Christi kaum noch für die historische Erinnerung einen Werth behielt. Wie Gott für Luther in die Reihe der Gedankendinge einer abstracten Welt gefallen war, so für die genannten Neuerer Christus in das Gebiet einer grauen Vergangenheit, welche die Gemüthserregungen und Kräfte der Gegenwart kaum noch berührte. Der Christ der Quietisten und Quäker hatte selbst die hohe Stufe des wirklichen, lebendigen Christus erstiegen.

E. fehlte zwar die gründliche Kenntniss seiner Vorgänger,

aber er stand unter den Einflüssen, die sich von England und Frankreich aus nach Deutschland verbreitet und die noch unklaren Ahndungen des von Luther unterdrückten Schwenkfeld und des späteren Jacob Böhme wieder belebt hatten. Spener hatte bei aller seiner Bedenklichkeit und Zaghaftigkeit sich nicht dazu bringen lassen, einzelne Sätze, die er den Quäkern und Quietisten entlehnt hatte, zu widerrufen. Desto ergreifender war es für zahlreiche deutsche Kreise, wenn sie in E.'s rücksichtsloser Sprache Sätze vortragen hörten, die auch in ihrem Innern Nachklang gefunden hatten.

3. Als Spinozist.

Indessen kam wieder ein Zufall, welcher E. in Stand setzte, seinem Satz von der „Unsündlichkeit der Wiedergeborenen" einen grossen Hintergrund zu geben. Der Zufall kam von Berlin. Zwar gelang es ihm nicht, der Einladung seines Benignus, ihn in dieser Stadt zu besuchen, vollständig Folge zu leisten; er kam, in der Pfingstzeit 1739, nur bis Potsdam, wo er seines Barts wegen von der Wache angehalten und nachdem er vor den Officiers seinen Pass vorgezeigt hatte, ins Schloss vor den König geführt wurde. Es war das Tabakscollegium, in dem er nun Angesichts der Generalität vor dem König ein Religionsexamen bestand und sich auf die Religionsfreiheit in dessen Landen berief. Gleichwohl erklärte der König zuletzt: „Ja, es soll euch auch in euerem Gewissen Nichts gekränkt werden; aber nach Berlin sollt ihr nicht kommen." Wie E. nach der Rückkehr in Berleburg aus einem Brief des Benignus ersah, hatte ihn der König vor einem schlimmen Empfang bewahren wollen, der ihm in Berlin von Seiten der Geistlichkeit gewiss gewesen wäre. Tuchtfeld hatte sie im voraus gegen ihn aufgereizt.

Der Zufall, der ihn in seiner Entwickelung mächtig fördern sollte, kam erst im nächsten Jahr in einer grossen Bücherkiste aus Berlin. Von „ohngefähr" hatte er in einer Schrift den Satz Spinoza's gefunden, dass Gott die immanente, nicht die hinausgehende Ursach der Welt sei. Dieser Satz kam ihm „von einem Manne, der so ein verschrieener Atheist sein sollte, so rührend vor," dass er begierig wurde, dessen Schriften selbst zu lesen, und den Benignus bat, sie auf einer Berliner Auction

zu kaufen. Im folgenden Jahr 1740 kam der *Tractatus theologico-politicus* mit einer Reihe anderer Bücher an und reizte E. zu einer neuen Thätigkeit.

Ende des Jahres 1740 ward sein „Moses mit aufgedecktem Angesicht“ im Druck vollendet, 1742 erschien die „Göttlichkeit der Vernunft“, das Jahr darauf gab er das funfzehnte Heft der „Unschuldigen Wahrheiten“, welches er schon vor der neuen Periode geschrieben hatte, in den Druck. Die Veröffentlichung dieses letzten Zeugnisses seiner früheren Entwickelung konnte den Eindruck der Arbeiten, die unter dem Einfluss Spinoza's geschrieben waren, nicht empfindlich beeinträchtigen, denn im Grunde war der massive und populäre Pantheismus, den er in den beiden Schriften der Jahre 1740 und 1742 vortrug, doch nur ein spinozistisch gefärbter Anflug, mit dem er seine Sätze von der Virtuosität der Wiedergeborenen umkleidete.

In den letzten Heften der Unschuldigen Wahrheiten (z. B. Heft 15 p. 541, 559, 561) hatte er den Nachdruck, mit dem er bisher die neue Zeugung und Wiedergeburt als Wirkung des inwohnenden Geistes und die eigene Kraft und Eigenschaft, die den Menschen aus der Gefangenschaft des Irdischen herausreisst, als identisch mit den Kräften und Eigenschaften des lebendigen Gottes bezeichnete, nur gesteigert. Desgleichen hatte er in jenen Heften den Gegensatz gegen das Fleisch, aus welchem sich die neue Geburt emporschwingt, ins Crasse getrieben und endlich das Fleisch die „Kothlache“ genannt, aus welcher sich der verirrte Geist aufrafft.

Nun wohl — aus Spinoza's Schriften glaubte er erst die rechte Formel zu gewinnen, die seinen bisherigen Auseinandersetzungen Festigkeit und Zusammenhang gab. Jetzt hielt er seinen früheren Satz, dass Gott die Vernunft ist, für gesichert. Nun konnte er sagen, weshalb der menschliche Geist, als Ausfluss der göttlichen Vernunft danach verlangen muss, aus dem Fleisch, welches er in der „Göttlichkeit der Vernunft“ immer noch eine „Mistpfütze“, einen Kerker, ein Grab und den Leib des Todes nennt, sich aufzurichten. Jetzt durfte er den Satz aufstellen, dass die göttliche Vernunft „vor und nach der Ankunft Christi in allen von dem ursprünglichen Licht ausgegangenen Geistern der Menschen Fleisch geworden ist.“

Als E. Spinozist zu sein glaubte, war er vielmehr als rechter Christ zu den Urmaterialien, aus denen sich sein Glaube vor anderthalb Jahrtausenden zusammengezimmert hatte, zu Plato's Lehre vom Sturz der Seelen in die Verderbniss der Materie und von der Nothwendigkeit, dem Eigenleben abzusterben, und zu Heraklit's Lehre, dass der Leib der Sarg des Geistes ist, zurückgegangen.

Während er somit sein früheres „Armesünder-Bewusstsein“ und seine Ascetik auch auf seinem philosophisch begründeten Standpunkt beibehielt, hatte er von Spinoza doch etwas Neues gelernt. Sein Bibelglaube, den Manche seiner Berleburger und Frankfurter, auch andere auswärtige Freunde längst überschritten hatten, war erschüttert worden. In einer seiner späteren Schriften, zu der ihm ein Neuwieder Abenteuer Anlass gab, hat er ihn ganz aufgegeben.

Der Tod des Grafen Casimir (1742), der Berleburg zu einer Freistätte von Sectirern gemacht hatte, veranlasste ihn, da der Nachfolger die grösstentheils unvermögenden Fremdlinge über Gebühr abschätzen liess, auszuziehen. Zu Hachenburg im Westerwalde erhielt er vom Grafen wiederum Schutz und bei der Gräfin, welche in der französischen Aufklärungsliteratur bewandert war, Theilnahme. Im Frühjahr 1744 liess er sich in Neuwied nieder, legte zum Zeichen, dass er nun aus seiner ascetischen Sonderlingsstellung heraustreten wolle, seinen Bart ab, wurde aber von der Geistlichkeit gezwungen, dem Grafen von Neuwied ein Glaubensbekenntniss vorzulegen. Er überreichte dasselbe am 14. September 1745 der Obrigkeit und gelobte, es weder Jemand abschriftlich mitzutheilen, noch sonst unter die Leute zu verbreiten. Er selbst behauptet, dies Versprechen so streng gehalten zu haben, dass auch seine besten Freunde es nicht zu sehen bekamen. Als gleichwohl Abschriften, die immer schlimmer wurden, im Publicum circulirten, hielt sich E. nicht mehr für gebunden und veröffentlichte 1746 sein „Glaubensbekenntniss“ in seiner wahren Gestalt und mit ausführlichen Anmerkungen.

In dieser Schrift gipfeln nun seine bisherigen Arbeiten zu dem Ausdruck und Punkte, in welchem sie zu Zinzendorf, Semler, den späteren Glaubensphilosophen und den von

Letzteren abhängigen Gefühlstheologen den Uebergang bilden. Hier verlegt er die Religion in das Gemüth und stellt er den Satz auf, dass „Gottes vollkommnes, in allem Sein gegenwärtiges Wesen“ mehr empfunden, als ausgesprochen werden kann. Hieran schliesst sich der Satz, dass alle menschliche Fassung Stückwerk, Keiner mit seiner Auffassung unfehlbar und auch die Bibel nur menschliches Stückwerk ist, welches dem Menschen nicht aufgezwungen werden kann. Hier kommt er endlich zu dem Resultat (p. 209), dass „Alles, was von der Geburt, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn Jesu in der Welt ausgebreitet ist, ursprünglich aus dem Heidenthum stammt und lange nach den Zeiten Jesu und seiner Jünger, theils aus Missverstand der Reden Jesu, theils um den Göttern der Heiden in keinem Stück einen Vorzug zu lassen, in die Christenheit eingeschlichen ist.“

Erst in dieser letzten Zeit seines öffentlichen Auftretens beruft er sich in seinem Kampf gegen die Bibel auf englische und holländische Kritiker, — so in seinem „Moses“, in dem er ausruft: „die Bibel muss fallen, soll anders der lebendige Gott wieder von den Menschen auf eine lebendige Art erkannt werden“, und den Menschen „eine Art der Seligkeit Gottes“ nennt, bezieht er sich auf Whiston, Collins und den Holländer Cuperus.

In der „Göttlichkeit der Vernunft“ preist er (pag. 426) Locke wegen seines Tractats „von der Vernunftmässigkeit des Christenthums“ als „das Kleinod seines, vor andern Ländern mit vortrefflichen Geistern begabten Vaterlandes.“ Im Glaubensbekenntniss“ sagt er pag. 171: „die Freiheit der Gedanken wieder herzustellen, haben zwar unter unsern lieben Deutschen schon manche gelehrten Männer nicht ohne Nutzen versucht, aber doch haben es die Engländer noch auf eine weit freimüthigere und herzhaftere Weise gethan und damit den Deutschen einen Muth gemacht, von dieser Materie weit freimüthiger als vorhin zu sprechen.“ Den Vorwurf des Probstes Harenberg, dass in seinem „Glaubensbekenntniss“ die Sätze des Toland, Collins, Woolston hervorblicken, will er in seinem „Evangelium St. Harenberg's“ 1747 (p. 79) gern annehmen und „schätzt es sich für eine Ehre, wenn damit gesagt sein soll, dass diese

Männer mit so berühmtem Erfolg eben diese Arbeit angefangen haben." Ausser Cudworth, den er öfters anführt, citirt er im Glaubensbekenntniss die französische Uebersetzung von Mandeville's Schrift „über Religion, Kirche und öffentliches Glück", ferner Souverain's *Platonisme révélé;* von den Holländern preist er Balthasar Becker als den „Friesischen Herkules", der in seiner bezauberten Welt dem Drachen des Teufels die Macht über die Menschen genommen hat, und Anton van Dale, weil er in seiner Schrift vom Ursprung und Fortgang der Abgötterei wie Souverain und Becker die Geburten des Heidenthums enthüllt habe.

Während der Zufall ihn, wie in den früheren Perioden seines Lebens begünstigte und mit neuen Offenbarungen beschenkte, scheint er auch einen grossen Theil seiner Kenntniss von verwandten englischen Schriften der Journallecture verdankt zu haben, wie er Collins' Abhandlung über die Denkfreiheit aus Nik. Hieron. Gundling's „Philosophischen Discursen" (Glaubensbek. p. 171) und Whiston's Abhandlung von der Ewigkeit der Höllenstrafen, nebst Elwall's Schrift über die Geburt Jesu (ebend. p. 85. 96) aus der Bibliothèque Raisonnée kennen lernte. Erst als er in Berlin 1750 an seiner „Selbstbiographie" (p. 99) arbeitete, scheint er Morgan's „*Moral Philosopher*" gelesen zu haben.

Die Veröffentlichung des Glaubensbekenntnisses trieb ihn auf eine längere Wanderschaft, auf der er sich in verschiedenen Orten Norddeutschlands aufhielt. Jene Schrift selbst und sein Moses wurden verboten und confiscirt und er selbst hatte zu befürchten, vom kaiserlichen Fiscal belangt zu werden; die Verhandlung bei den Reichsgerichten ging indessen ihren gewöhnlichen langsamen Gang und das Decret gegen ihn kam erst 1750 zu Stande, worauf es zu Frankfurt a. M. durch öffentliche Verbrennung seiner Schriften vollzogen wurde. Während seiner Wanderschaft hielt er sich unter Anderm auch ein paar Tage in Liebenburg in der Nähe von Goslar bei derselben Familie auf, deren Haupt früher einmal Dippel beherbergt hatte. In dieselbe Zeit, ins Jahr 1747, fallen seine Schriften gegen den braunschweigischen Probst Harenberg, der eine Widerlegung seines Glaubensbekenntnisses veröffentlicht hatte und dem er zugleich einen

Abriss seines Lebens in der Altonaer Zeitung zuschreiben zu dürfen glaubte. Die Schriften: „das Evangelium St. Harenberg's“ und „die erste Epistel St. Harenberg's an J. Ch. E., ihrem vornehmsten Inhalt nach von demselben beantwortet“, enthalten geistreiche Wendungen seines populären Pantheismus und zeichnen sich durch eine ruhige Sicherheit aus, während das Vorwort zum dreizehnten Heft seiner „Unschuldigen Wahrheiten“ (1738), welches unter dem Titel „von den bisherigen Fatis dieser Schriften“ gegen die oben erwähnten Bedenken des Frankfurter Kreises gerichtet ist, in der Leidenschaftlichkeit des Kampfes das Aeusserste leistet.

Noch im Jahr 1747 begab sich E. nach Berlin, wo er bei seinem Benignus in der Brüderstrasse Wohnung nahm. Eine Predigt, die Probst Süssmilch zur Warnung seiner Gemeinde gegen ihn hielt und die Druckschrift desselben Geistlichen: „E.'s Unvernunft und Bosheit aus seiner Vorstellung des obrigkeitlichen Amtes aus seinem Moses dargethan und zu aller Menschen Warnung vor Augen gesetzet“ (Berlin 1747) benutzte E. in seinem „schuldigen Danksagungsschreiben an den Herrn Probst Süssmilch vor dessen ihm unbewusst geleistete Dienste“, um den gegen ihn erhobenen Sturm zu beschwichtigen. Diese Schrift ist die letzte, die er herausgab.

Süssmilch hatte in seiner Warnungsschrift z. B. darauf hingewiesen, wie E. in seinem Moses das Gedicht, welches Voltaire auf den Regierungsantritt Friedrich's II. verfertigt hatte und in welchem derselbe den Aufgang des von den Heuchlern unterdrückten Lichts feiert, ein „ekelhaftes“ genannt und unter Anderm ausgerufen hatte: „eine elende Wahrheit muss es sein, die sich von einer so ohnmächtigen Missgeburt als die Heuchelei ist, nicht eher recht ans Licht zu kommen traut, als bis sie einen weltlichen Fürsten zu ihrem Schutzherrn hat. Die Wahrheit ist sich selber Schirm und Schild und weiss sich schon Platz zu machen unter ihren Feinden“. In demselben Abschnitt gegen Voltaire hatte er es kleinlich genannt, pathetisch, als wäre etwas Unerhörtes eingetreten, auszurufen: es herrscht ein Philosoph, denn „ein wahrer Philosoph, fügte er hinzu, herrscht allezeit mitten unter seinen Feinden, wenn er gleich keine Krone trägt.“ Die männliche Ruhe, mit welcher

E. dem von Süssmilch erhobenen Sturm entgegentrat, machte denselben wirkungslos.

Er verliess erst Berlin, als er nichts mehr daselbst zu befürchten hatte, hielt sich 1748 und 1749 bei Freunden in der Nähe von Hamburg auf und blieb dann, hochgeachtet und unterstützt von vornehmen und angesehenen Personen, in Berlin. Nach einer Notiz aus dem Jahr 1754 war Herr von Steinburg, Sohn des ehemaligen reformirten Hofpredigers Heinr. August von Steinburg, einer seiner Freunde und Gönner; ausserdem hatte ihm der Markgraf von Schwedt eine kleine Pension ausgesetzt und er lebte damals in der Behausung der Präsidentin von Osten am Wilhelmsplatz. Er war beständig mit schriftlichen Ausarbeitungen, auch mit Zuschriften an seine auswärtigen Freunde beschäftigt; jedoch hat er nach seinem Danksagungsschreiben an Süssmilch nichts mehr veröffentlicht, da der Schutz, den man ihm in Berlin gewährte, an die Bedingung geknüpft war, dass er nichts in den Druck gebe. Auf der Hamburger Stadtbibliothek befindet sich eine reichhaltige Sammlung seiner späteren Ausarbeitungen, aus welcher seine im November 1749 begonnene und bis zur Niederlassung in Neuwied fortgeführte „Selbstbiographie“ Dr. C. R. W. Klose, Berlin 1849, herausgegeben hat. H. Pröhle (siehe dessen „Feldgarben“, 1859, p. 257) hat die Todesanzeige entdeckt, welche die „Berliner Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen“ 1767 Nr. 24 brachten; danach ist E. zu Berlin den 15. Februar 1767 am Schlagfluss gestorben und auf dem Kirchhofe vor dem Halle'schen Thor begraben.

Seinen Zeitgenossen, den Grafen Zinzendorf, dem er anfangs sich anschliessen wollte, griff er später (in seiner Schrift: „Christus und Belial“ 1741), von demselben zum Zweikampf aufgefordert, an und machte ihm den Vorwurf, dass er die christliche Freiheit wieder in die Fesseln einer Secte geschlagen habe. Bei dieser Gelegenheit rief er dem Strassburger Pfarrer Fröreisen, der gleichfalls gegen den Grafen öffentlich aufgetreten war und dessen Anhang einen Schwarm von „Zusammenläufern“ genannt hatte, zu, er möge sich nur gedulden und werde dann über den Schluss des Schauspiels erstaunen. „Wenn seine (des Pfarrers) Lutheraner nicht eher hätten zusammenlaufen sollen,

die Papisten erlaubten es denn freiwillig, so hätten sie wohl schon längst wieder müssen auseinander laufen. Also mögen die Zinzendorfer auch wohl ein paar Kurfürsten auf ihre Seite kriegen, die ihnen das Privilegium, auf ihre Art zusammen zu laufen, eben so tapfer von den Lutherischen erfechten, als die lutherischen Kurfürsten vor 200 Jahren den damaligen lutherischen Zusammenläufern das ihrige von dem Papst erfochten haben."

Allein Zinzendorf hatte ein noch grösseres Glück. Ehe hundert Jahre verflossen, gab die von ihm aus dem Zulauf der bestehenden Kirchen gebildete Gemeinde das Muster her, nach dem ein mächtiger siegreicher Kaiser den heiligen Bund der Völker schloss, und eine nach demselben Muster gestiftete Landeskirche erhielt gegen die Auflehnung der Lutherischen den Beistand königlicher Waffen.

VIII. Zinzendorf.

1. Connexionen und erste Entwicklung.

Einer jener lutherischen Theologen, die sich um das Jahr 1750 gegen Zinzendorf erhoben, der im Jahre 1752 verstorbene württembergische Prälat Johann Albrecht Bengel, hat schon darauf aufmerksam gemacht, von welchem Gewicht der Grafenstand des Stifters der Brüdergemeinde für den Fortgang seines Werkes war. „Wie hätte, ruft er aus, einer, der weniger als ein Graf wäre, an so vielen grossen Höfen, bei vornehmen Ministern und Collegiis, mündlich und schriftlich, einen solchen Eingang finden und so stattliche Dinge erhalten können."

Seine Familie hatte in Wien und Dresden hohe bürgerliche und militärische Posten inne und in Berlin und Kopenhagen hochreichende Connexionen; am kaiserlichen Hofe zu Wien widmete man ihm als dem Sprössling einer angesehenen österreichischen Familie ein theilnehmendes Angedenken. Er selbst unterzeichnete sich in einem, 1729 zu Herrnhut errichteten Notariatsinstrument: „Graf und Herr von Zinzendorf und Potten-

dorf, Herr der Herrschaften Freydeck, Schöneck, Thürnstein und des Thales Wachau, der römisch-kaiserlichen Majestät Obrist-Erb-Land-Jägermeister in dem Erzherzogthum unter Ens.“ Diesen Reichthum von Titeln benutzte er, wenn er anonym auftreten oder eine Art Verzichtleistung auf weltliche Grösse zur Schau tragen wollte, ohne doch seinen adligen Stand ganz preiszugeben. So übernahm er als Herr von Freydeck 1734 eine Hauslehrerstelle in Stralsund und bestieg als solcher ebendaselbst die Kanzel. Während seines Aufenthalts zu Philadelphia, wo er seine Gemeinde im Bunde mit den dortigen Secten zur Weltkirche erheben wollte, nannte er sich Ludwig Herr zu Thürnstein und verbat sich als eine Injurie den Namen eines Grafen von Zinzendorf. Erst nach seiner Rückkehr aus Amerika nannte er sich in einem Schreiben an das Gouvernement jener Quäkerstadt Lewis of Thurnstein, born Count Zinzendorf.

Sein Pathe Spener, der deutsche Meister der Wappenkunde und Adelsgeschichte, glaubte nachweisen zu können, dass seine Familie eine eingeborene österreichische und nicht aus der Schweiz eingewandert sei und auf dem Stammhaus Zinzendorf bei St. Leonhard im Vorst schon zur Zeit Rudolf's I. von Habsburg gesessen habe. Der Zweig der Familie, welchem der spätere Mährenbischof entsprosste, stammt von dem 1672 verstorbenen Maximilian Erasmus, Neffen des 1683 zum kaiserlichen Premierminister ernannten Albert ab. Derselbe war, um seinem lutherischen Bekenntniss treu zu bleiben, nach Franken ausgewandert und hatte sich zu Oberbirg bei Nürnberg niedergelassen. Seine beiden Söhne Otto Christian und Georg Ludwig, die sich nach Sachsen wandten, stiegen daselbst zu hohen Ehren auf. Der ältere (1718 verstorbene) ward königlich polnischer und chursächsischer Feld-Zeugmeister, wirklicher Geheimer Rath und Commandant aller Festungen in Sachsen; Georg Ludwig ward chursächsischer Conferenzminister und verheirathete sich 1699 zum zweiten Male mit Charlotte Justine Freiin von Gersdorf, in welcher Ehe unser Nikolaus Ludwig den 26. Mai 1700 geboren ward. Spener, welcher (damals Probst in Berlin) bei seiner Taufe Pathenstelle vertrat, war mit der pietistisch erweckten Familie befreundet.

Bald stand das Kind ohne männliche Leitung da. Sechs

Wochen nach der Geburt verlor es den Vater, worauf die Mutter mit ihm nach Grosshennersdorf in der Oberlausitz zu ihren Eltern zog. Im Jahre 1702 starb auch sein Grossvater, Nikolaus von Gersdorf, Landvoigt der Oberlausitz, und als seine Mutter 1704 mit dem preussischen General Natzmer in die zweite Ehe trat und demselben nach Berlin folgte, fiel seine Erziehung seiner Grossmutter und seiner Tante Henriette, der jüngeren Tochter der Landvögtin, anheim.

Ueberlassen wir ihn zunächst der Aufsicht und den Einwirkungen dieser beiden Frauen, von denen die jüngere mit ihrer lebhaften und feurigen Phantasie seine Anlage zur religiösen Schwärmerei entwickelte, während die fromme Grossmutter, eine geborene von Friesen, Dichterin geistlicher Lieder, Freundin der Gelehrsamkeit, Correspondentin des Polyhistor Conr. Sam. Schurtzfleich, mit dem sie sich in lateinischen Briefen unterhielt, mit ihrem praktischen Verstand nicht ohne Einfluss auf ihn war, — und fassen wir einige auswärtige Punkte ins Auge, wo Freunde und theilnehmende Kreise weilten, die ihm beim Eintritt in seine grosse Wirksamkeit Wege öffneten oder ihm bei den Schwierigkeiten seiner Laufbahn beistanden.

Sein Stiefvater in Berlin, der sich schon auf den Schlachtfeldern des grossen Churfürsten ausgezeichnet hatte, von dem König Friedrich Wilhelm I. nach neuen grossen Leistungen zum Feldmarschall ernannt wurde und erst 1739 als fünfundachtzigjähriger Greis starb, trug zuletzt noch viel zu dem Ausgleich zwischen der neuen Stiftung Z.'s uud der chursächsischen Regierung bei und erleichterte auch seinem Stiefsohn die Wirksamkeit in Berlin und die Verständigung mit Friedrich Wilhelm I. Ansehnliche Verbindungen in Kopenhagen sicherten Z., als er sich daselbst 1731 zur Krönung Christian's VI. einfand, eine gnädige Aufnahme. Die Königin hatte mit Z.'s Schwester, nachmals vermählten Gräfin von Ortenburg, in vertrautem Umgang gestanden und die Schwester seines Vaters war mit einem Grossoheim der Königin vermählt gewesen. Der König hing ihm selbst den Danebrog-Orden um und liess ihm auch eine Stelle im Ministerium anbieten. Wegen seiner Beziehungen zu Herrnhut konnte er jedoch von dieser Gunst keinen Gebrauch machen und schrieb an seine Gemahlin:

„Mein Beruf heisst, Jesu nach
durch die Schmach,
durch's Gedräng von auss- und innen,
das Geraume zu gewinnen,
dessen Pforte Jesus brach,"

allein die Seeverbindungen Dänemarks erweckten in ihm den Gedanken der Mission nach aussen und eröffneten ihm den Blick ins Weite, — den Weg nach Grönland und nach den dänischen Besitzungen in Amerika.

Auch am kaiserlichen Hofe hatte er als Spross einer angesehenen österreichischen Familie Freunde und Gönner. Als er mit seinem auf dem Halle'schen Pädagogium gewonnenen Freunde Friedrich von Watteville 1723 nach Prag zur böhmischen Krönung des römischen Kaisers Karl VI. kam, wurde er am Hofe mit Ehrenbezeigungen ausgezeichnet. Zwar verbat er sich den Kammerherrnschlüssel, den ihm ein Minister als gewiss zusicherte, gleichwohl erhielt er die kaiserliche Zusage, man werde seiner bei Gelegenheit eingedenk sein, und diese freundliche Erinnerung des Wiener Hofes trug nicht wenig dazu bei, dass die spätern Beziehungen Z.'s zu den böhmischen und mährischen Unterthanen des Kaisers für ihn weniger bedenkliche Folgen hatten, als jeder Andere empfunden haben würde.

Freilich wurde er nicht allein von der Gunst dieser Verbindungen in seinem Verkehr mit der Welt getragen. Ueberall, wo er erschien und auftrat, machte er den Eindruck eines Mannes, der seine von einem mächtigen Naturell unterstützte Eigenheit religiös gerechtfertigt und wissenschaftlich sich zurecht gelegt hatte und dazu die weltliche Kraft und Klugheit besass, ihr in der ganzen Welt Raum und Geltung zu erobern.

Die Stimmung seines Geistes war schon während seines Aufenthalts auf dem Pädagogium in Halle und auf der Universität Wittenberg entschieden. Jenem wurde er in seinem zehnten Jahre übergeben, letztere bezog er 1716, um daselbst nach der Weisung seines Oheims und Vormunds die Rechte zu studiren und sich für den Staatsdienst vorzubereiten. Beiden Anstalten gegenüber behauptete er seine Freiheit, obwohl er in beiden auch das seiner Eigenthümlichkeit Entsprechende erkannte. Die pietistische Freiheit, die in

Halle ein Lange und Francke sich gegen die lutherischen Symbole herausnahmen und mit scheuer und timider Haltung sowohl in der kritischen Forschung wie in der Pflege ihres persönlichen und kriegerischen Selbstgefühls übten, war ihm zu gedrückt und ängstlich und auch zu eingeschränkt bei der einseitigen Richtung gegen einige Statute der lutherischen Bekenntnisse. Eben so wenig genügte ihm der Handel, mit welchem sich die gelehrten Häupter des Lutherthums in Wittenberg zwischen geistlicher Sicherheit und Weltlust zurechtfanden, indem sie z. B. in Kränzchen oder auf Landpartien ihrer Familien der Freude an Gesang, Musik, auch wohl am Tanz sich hingaben und bei diesem Protest gegen die pietistische Angst sich des unverkürzten Besitzes ihrer geistlichen Rechtfertigung rühmten.

Er wollte weder wie die „ächten“ Lutheraner Gnade und Natur getrennt geniessen und Geist und Fleisch neben einander ihr Recht gewähren, noch wie die Pietisten das Fleisch der Forschung und der persönlichen Lebenserfahrungen ängstlich mit dem Schild des Geistes bedecken. Beides wollte er vielmehr in Einem zusammen haben. Diese Stimmung während seiner Schul- und Universitätszeit drückt er sehr malerisch aus, wenn er erzählt: „Alles machte ich mit meinem Heiland aus, was mir wichtig war. Wenn ich bei dem Tanzmeister eine künstliche Lection oder bei dem Bereiter eine schwere Schule lernen sollte, so nahm ich den Heiland zu Hilfe.“ Billard spielte er nur um Halle'sche Bibeln; die Kreise, die er um sich vereinigte, waren Banden für die Sache Jesu. Die Probe seiner Reife auf der Universität machte er mit seinem Anerbieten an die Theologen Halles und Wittenbergs, als Vermittler zwischen ihnen einen Ausgleich herbeizuführen. In ihren beiderseitigen Formeln und Definitionen sah er Vorurtheil und Missverstand, und er traute sich, wenn man ihm Gehör schenken wolle, die Kraft zu, beide zur Höhe seiner eigenen Religiosität zu erheben. Er ward wirklich als Vermittler angenommen und schon sollte er den damaligen ersten Wittenberger Theologen, Wernsdorf, nach Halle zu Francken begleiten, doch kam die Sache, da man sich auf beiden Seiten zuletzt selbst das Unreife des Abenteuers eingestand, nicht zur Ausführung.

Nachdem er 1719 die Universität verlassen, trat er die, den deutschen jungen Grafen und Fürstensöhnen damals noch vorgeschriebene Reise durch Holland und nach Paris an. An den holländischen Universitäten suchte er die namhaftesten Gelehrten auf; in Paris bei Hofe eingeführt, verfolgte er die Nachwirkungen des religiösen Universalismus, der sechszig Jahre vorher auf Spener einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hatte, und schloss mit dem Cardinal Erzbischof von Paris, Noailles, der sich der päpstlichen Verurtheilung der reformatorischen Jansenisten noch nicht unterworfen hatte, eine nachhaltige Freundschaft.

Ueber sein Auftreten in der Pariser Gesellschaft erzählte später der Bruder seines Halle'schen Freundes, der zur Brüdergemeinde übergetretene Nikolaus von Watteville, „wie er den Grafen, der nur mit Gelehrten umzugehen gelernt hätte, in der Lebensart mit der grossen Welt habe unterrichten müssen, wie sich aber die Verhältnisse unter ihnen dann sehr verändert hätten, wenn sie zusammen bei dem Cardinal und andern dergleichen Personen gewesen wären, die den Umgang des jungen Grafen ungemein hoch schätzten." (Siehe die Berufung auf diese Mittheilung Watteville's in der von J. Chr. Duvernoy im Auftrag der Unitätssynode vom Jahre 1789 „Kurzgefassten Lebensgeschichte des Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf", Barby 1793.)

Noch während Z.'s Aufenthalt in Paris gab jedoch der Erzbischof von Paris dem Drängen der päpstlichen Partei nach und unterschrieb die von ihm so lange bestrittene gegen die Jansenisten gerichtete Bulle, — zum grossen Missvergnügen seiner Freunde, auch des jungen deutschen Grafen, der in einem Schreiben an den ersten französischen Prälaten dessen Schritt freimüthig tadelte, ihm aber bei alledem seine Hochachtung und freundschaftliche Theilnahme erhielt. Im Jahre 1725 widmete er ihm eine französische Uebersetzung von Arndt's „wahrem Christenthum". Zwei Jahre darauf veröffentlichte er sogar ein der katholischen Welt bestimmtes „christkatholisches Sing- und Betbüchlein", zum grössten Theil aus Sprüchen des Angelus Silesius bestehend; er wollte es selbst dem Papste widmen und hatte auch ein Zueignungsschreiben entworfen,

über welches, als es Walch veröffentlichte, sich aus den lutherischen Kreisen ein Schrei des Entsetzens erhob. Spangenberg giebt in seiner Biographie die Aechtheit des Schreibens zu, sagt aber, der Graf habe es nicht abgeschickt.

Z. liess sich durch das Erstaunen seiner rechtgläubigen Zeitgenossen weder in seinem Verkehr mit katholischen Kreisen, noch in seiner Ueberzeugung von dem Universalismus seiner Gemüthsreligion irre machen. Später schrieb er einmal: „von der katholischen Kirche habe ich nach meiner Art Alles, was Jesum liebt, sehr theuer und hoch gehalten. Meine vieljährige Correspondenz mit Bischöfen, Prälaten und Religiosen besagter Kirche legt davon sattsames Zeugniss ab und ich würde mich noch jetzo unglücklich schätzen, von einem redlichen Katholiken und Liebhaber Jesu für fremd angesehen zu werden.“

In Wittenberg hatte er zwar das Studium des Rechts mit Fleiss betrieben und auch, um sich darin zu fördern, einigen jungen Leuten Privatvorlesungen über ein Compendium der Pandecten gehalten; aber sein Sinn und Interesse war auf religiöse und kirchliche Angelegenheiten gerichtet. Beim Abgang von der Universität stand sein Entschluss für die kirchliche und theologische Wirksamkeit fest; allein das Drängen seiner Mutter, welche zur Zeit jenes Planes, zwischen Halle und Wittenberg zu vermitteln, durch übertreibende Berichte beunruhigt, ihm von Berlin aus die Reise zum Colloquium nach Halle verboten hatte, und die Mahnungen der Grossmutter bestimmten ihn, wenn auch mit Widerstreben, in den Staatsdienst zu treten. Er ward 1721 Hof- und Justizrath bei der Regierung in Dresden, kaufte sodann 1722 von dem väterlichen Vermögen das Gut Berthelsdorf bei Hennersdorf, um daselbst neben seinem Staatsdienst als christlicher Gutsherr zu wirken, und vermählte sich in demselben Jahre mit Erdmuthe Dorothea, der Schwester seines Freundes, des Grafen Reuss-Ebersdorf, Heinrich's XXIX.

Er blieb zehn Jahre im Amte und musste späterhin selbst die Geduld und Nachsicht, mit welcher der Hof und seine Vorgesetzten dem Sonderling im Dresden August's II. alle Freiheit gestatteten, als etwas Besonderes anerkennen. „Die bescheidene Conduite der Glieder des Hofes und des Ministerii,

denen er mit seiner Andacht und mit seinen gutgemeinten Impertinenzen beschwerlich fiel,“ ist ihm noch später (wie er sich in seinen „Natürlichen Reflexionen über sich selbst“ ausdrückt) „respectabel.“ Er hielt in seiner Stadtwohnung pietistische Collegien, richtete in seiner Zeitschrift, dem „Dresdener Sokrates“, den er 1732 in einem neuen Abdruck als den „Deutschen Sokrates“ herausgab, an das Publicum Ansprachen zur moralischen Bekehrung und Besserung und empfahl seine christliche, gegen die Bekenntnissformeln gerichtete Aufklärung unter dem Titel des wahren Christenthums. In diesem pietistisch aufgeklärten Sinne schrieb er auch in Dresden die Abhandlung: „Aufrichtige Gedanken von christlicher Vereinigung beider evangelischen Meinungen, die sich bis daher unter dem Namen der Evangelisch-lutherischen und Reformirten getrennt hatten.“

Er hatte als Stifter und Leiter eines neuen religiösen Vereins längst einen europäischen Ruf erhalten, als er 1732 sein Amt in Dresden niederlegte und, wie er sich später ausdrückte, „aller weltlichen Ehre und Vortheile seines Standes, wie solches in der That lange geschehen, auch äusserlich absagte.“ „Da liegen, schreibt er im „Creutzreich“, Saul's Waffen, ich erwähle mir die Stärke des Hirtenknaben.“

2. Stiftung und Entwicklung der Brüder-Unität.

Die Herrnhutischen Geschichtschreiber heben es in ihren Chroniken von den ersten Anfängen ihrer Gemeinde mit besonderem Nachdruck hervor, dass sich Alles von selbst und ohne Zuthun des Grafen machte. Auch die Abwesenheit desselben von Berthelsdorf und sein Dresdener Dienst müssen den Beweis liefern, dass die Anstalten, die nach einem kaum zehnjährigen Bestande ihre Wurzeln nach Amerika, Asien, Afrika ausstreckten und selbst in den nackten Felsboden des nördlichen Polarlandes einsenkten, das unmittelbare Werk Gottes waren.

Der Graf, der so eben in die Dresdener Canzlei eingetreten war, hatte sich aber bereits einen gewissen Namen gemacht. Er hielt gegenüber dem glänzenden und weltlichen Hofe des Churfürsten von Sachsen und Königs von Polen Gebet- und

Erbauungsstunden; sein thätiger Verkehr mit den streitenden Kirchen Halles und Wittenbergs war nicht unbemerkt geblieben; man sprach von ihm als dem würdigen Enkel des Grafen Erasmus, der um seines Bekenntnisses willen aus Oesterreich ausgegangen war und seine Güter wie seine mächtigen Connexionen in den Erblanden des römischen Kaisers aufgegeben hatte. Das war der Mann, an welchen der Magister Schäfer, Prediger zu Görlitz, den Zimmermann Christian David, aus Senftenberg in Mähren, verwies. David, einer der unzufriedenen Katholiken Mährens, war auf seinen Reisen in Berlin zur lutherischen Gemeinschaft übergetreten, aber von jenem lausitzischen Magister in die pietistische Herzensreligion eingeweiht worden und hatte, zu seinen Landsleuten zurückgekehrt, in denselben den Entschluss erweckt, sich durch die Auswanderung dem Druck ihrer Heimath zu entziehen. Schäfer, bei dem er mit der Nachricht von dieser Neuigkeit aus seiner Heimath wieder eintrat, meinte, dass der Enkel des Grafen Erasmus von Zinzendorf in der Angelegenheit am besten mit Rath und That helfen könne, und Z., welchen David nun in Dresden aufsuchte, versprach, sich für die Flüchtlinge zu verwenden. Rothe, welchen Z. auf Empfehlung Schäfers als Pfarrer nach Berthelsdorf berufen hatte, war bei der Verweisung David's nach Dresden auch nicht unthätig gewesen.

Schon wenige Wochen darauf, im Juni 1722, langten bei Grosshennersdorf drei Exulanten aus Mähren mit Weib und Kind an und der Magister Christian Gottfried Marche, der damals als Informator eines Fräuleins von Gersdorf auf jenem Gute thätig war und unter den folgenden Constituirungs-Acten der neuen Gemeinde als Director des Patrimonialgerichts von Berthelsdorf figuriren wird, ging ihnen im Auftrage der alten Landvögtin bei der Aufrichtung ihres ersten Hauses zur Hand. Dieser Anfang von Herrnhut ward am Fuss des Hutbergs gegründet und als Z. seine neuvermählte Gemahlin im December seiner Grossmutter zuführte, sah er das Haus an der Landstrasse im Wald fertig und von seinen Schützlingen bezogen.

Die Nachricht von der Ansiedelung ihrer Landsleute in der Lausitz zündete in Mähren; es kamen neue Emigranten und von diesen kehrten Manche in die Heimath zurück, um Ver-

wandten und Freunden zur Flucht behilflich zu sein. Dieser Kriegszustand zwischen dem lausitzischen Asyl und Mähren, in welchem sich die kaiserliche Regierung nur durch strenge Einschliessung ihrer als Werber zurückgekehrten Unterthanen helfen konnte, bewog endlich 1726 Z. zu einer Reise nach Kremsier, wo es ihm gelang, in einer Conferenz mit dem Cardinal Bischof von Olmütz und dessen Bruder, dem kaiserlichen geheimen Rath, Grafen von Schrattenbach den Ausgleich herbeizuführen, wonach Niemand gehindert sein solle, in der Stille auszuwandern, die aber wieder kämen, um Andere zum Ausgehen aufzureden, dafür haften müssten.

Die Zuzügler waren Deutsche aus den nördlichen Bezirken Mährens und aus den Leutomischler und Landskroner Herrschaften in Böhmen. Ein mehr national-czechischer Strom ergoss sich einige Jahre darauf über Gerlachsheim nach Berlin und dem unter dem Patronat des dortigen Magistrats stehenden Rixdorf. Sie Alle rühmten sich, von den mährischen oder böhmischen Brüdern abzustammen, die als der Niederschlag der hussitischen Bewegung sich in der Heimath erhalten hätten, während ihre flüchtigen Genossen vor den Reactionen, die nach dem schmalkaldischen Krieg Karl's V. und nach der Schlacht am Weissen Berg 1620 über Böhmen ergingen, sich nach Polen retteten und in den lutherischen und reformirten Genossenschaften, mit denen sie daselbst dogmatische Vereinbarungen abschlossen, allmälig verschwanden.

Auch die in Böhmen und Mähren Gebliebenen schlummerten ein, wie Diejenigen, die sich nach dem westphälischen Frieden in Schlesien, Preussen und in der Lausitz zerstreuten, sich in den dortigen lutherischen Gemeinden verloren. Nirgends, weder in ihrer Heimath, noch in ihren auswärtigen Niederlassungen, ist etwas von einem Erwachen, noch von einer Wiederbelebung, ihrer ursprünglichen demokratisch-hierarchischen Gemeinderegierung zu hören. Der Anstoss kam vielmehr von aussen. Der Sturm, in welchem Karl XII. von Schweden über Schlesien dahinfegte und daselbst die Herrschaft der katholischen Reaction brach, lockerte auch den Druck, der auf den Resten der Brüderschaft im benachbarten Mähren lastete. Man benutzte daselbst die Freiheit, welche der Schwede brachte,

und besuchte die lausitzischen und schlesischen Kirchen. Als das schwedische Gewitter völlig zerstreut war und die Landesfürsten wie der Kaiser wieder aufathmeten, mussten sich auch die Mähren und Böhmen in ihre Dörfer zurückziehen, da kamen aber, wie die Reisen Christian David's und seine Verbindungen mit der Heimath bezeugen, die Einwirkungen des deutschen Pietismus, dessen Antheil auch an den schlesischen Ekstasen und Verzückungen während der Schwedenzeit eine Thatsache ist.

Die Güter, welche die Gäste Z.'s nach ihrem lausitzischen Asyl mitbrachten, bestanden in einer völligen Gleichgültigkeit, ja Fremdheit gegen die Feinheiten, in welchen die beiden reformirten Kirchen eine neue Gemüthsstimmung sich formulirt hatten, und eine dunkle Erinnerung an die demokratische Hierarchie, in welcher einst die böhmischen Brüder einen Schutzwall gegen die päpstliche Herrschaft errichteten. Die alten böhmischen Brüder hatten zwar mit Luther wie mit Calvin Verkehr gepflegt. Mit Beiden fühlten sie sich verwandt, mit Keinem konnten sie sich ganz einigen. Die Sicherheit, mit welcher der Wittenberger Reformator der Schweizer lachte, dass sie den Leib Christi in den Himmel verbannten und nicht in aller Creatur, auch im Brod des Abendmahls als gegenwärtig anerkennen wollten, war ihnen zu hoch und kühn. Wenn sie sich dagegen auf Calvin's Seite stellten, so wollten sie sich doch nicht wie dieser in einen dogmatischen Protest gegen den Sachsen verlaufen und abgrenzen. Die mystische Widerspiegelung, in welcher (nach der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung) der Verworfene den Blick des Wohlgefallens, welchen der himmlische Vater auf seinen Sohn richtet, auch auf sich bezieht und in den Sohn sich selbst einschliesst und erkennt, war ihnen zu verwickelt und beschwerlich. Sie begnügten sich damit, der Rechtfertigung in den Werken der Gerechtigkeit sich gewiss zu werden, welche der vom Geist Ergriffene und Erleuchtete vollbringt.

Diese Mitgift, mit welcher die Brüder in die sächsischen Kreise eintraten, war aber denselben nichts Neues. Der Pietismus hatte das Werk der Aufklärung, mit welchem ihm Frankreich, Holland und England vorangegangen waren, längst in die frommen Kreise Deutschlands eingeführt. Z. selbst lehrte

in seinem „Dresdener Sokrates“ die Vernünftigkeit und moralische Nützlichkeit des Christenthums. Das Kirchenthum wie die Herrschaft der kirchlichen Bekenntnisse waren für ihn wie für die zahlreichen pietistischen Kreise zerflossen. Gleichwohl wusste er sich in den Zerwürfnissen und Tumulten, in welchen die eingewanderten Brüder und die andern zugeströmten Sectirer, Separatisten und Erweckten gegen einander geriethen und um die Oberleitung des frommen Haufens stritten, keinen bessern Rath als den Anschluss an die lutherische Landeskirche. Ein neuer Aufschrei gegen Gewissenszwang brachte ihn endlich zu dem Entschluss, die störrigen Geister zu der Ortsgemeinde Herrnhut zu vereinigen, die als ein bürgerlich und geistlich für sich bestehendes Ganze sich nur im Leben mit dem Heiland und im Geist der brüderlichen Liebe, ohne kirchliche und symbolische Fessel, Eins fühlen solle. Noch an demselben 12. Mai 1727, an welchem der glückliche Wurf gelungen, legte man zur demokratischen Hierarchie des Vereins den Grund und wählte zwölf Aelteste, acht Tage darauf vier Oberälteste durchs Loos. Z. begann als Ortsvorstand der Gemeinde die Conferenzen mit den Aeltesten und veranlasste die Bildung kleiner Kreise in der Gemeinde, der „Banden“, aus denen später die Chöre der Geschlechter und der Lebensalter hervorgingen.

Z. nannte den 12. Mai den kritischen Tag, wo es darauf ankam, „ob Herrnhut ein Sectennest oder eine lebendige Gemeine Christi werden sollte.“ Von diesem Tage datirt auch die Gemeine die Offenbarung ihres Berufs zum Dienst im Reich Gottes unter Christen und Heiden. Als ihren eigentlichen Stiftungstag feiert sie den 13. August 1727, an welchem sie nach Absingung des Liedes: „Hier legt mein Sinn sich vor Dir nieder“, durch die Feier des Abendmahls sich in dem Glauben befestigte, dass sie eine besondere Liebesgemeinschaft von Erweckten sei. Als ein eigenes Streiterheer beschloss sie zugleich die Einsetzung einer „heiligen Wacht des Gebets“, zu welcher sich eine grosse Anzahl von Gemeindegliedern meldete, die, von Stunde zu Stunde sich ablösend, Tag und Nacht das Gebet für die Gemeinde unterhielten.

Lassen wir uns an diesen Daten über das Zustandekommen der neuen Gemeinde genügen und beschränken wir uns in Bezug

auf ihre fernere Entwickelung auf die Hauptstadien, die sie in ihrem Verhältniss zur lutherischen und reformirten Kirche bis zu ihrer eigenen vollständigen Constituirung durchlief. Dies Verhältniss konnte sie sowohl wegen ihrer eigenen Glieder, die jenen beiden Kirchen ursprünglich angehörten und ihr aus denselben noch reichlich zuströmten, als auch wegen ihrer fortwährenden Versuche, ihre Stellung zu diesen Kirchverbänden zu bestimmen, nicht los werden. Sagen wir es sogleich: das Ende ihrer Reibung mit denselben war deren Absorption durch die mährische Fraction der Gemeinde, nachdem diese dominirende Partei durch die Aufklärung und kritische Richtung der damaligen protestantischen Kreise in die äusserste Gährung gebracht war und alles Massive ihrer ursprünglichen Nationalität verloren hatte.

Nur kurz erwähnen wir die Geschäftigkeit des Meisters und seiner Genossen nach aussen, wo die Nachricht von dem neuen Gemeindeleben allgemeines Aufsehen und die Erwartung einer grossen Zukunft erweckt hatte. Er selbst reiste 1727 auf Verlangen des Erbprinzen Christian Ernst nach Saalfeld und das Jahr darauf nach Jena und gründet daselbst mit Beihilfe von Buddeus, jedoch ohne dauernden Erfolg, ein Collegium der Pastoralpraxis. Die erste Botschaft nach aussen brachten Johann und David Nitschmann nach Kopenhagen an den königlichen Prinzen Carl, der um Auskunft über die grosse Stiftung ersucht hatte, und im folgenden Jahr (1728) reisten die Brüder David Nitschmann, Johann Töltschich und Wenzel Neisser sogar nach England, um das dortige Terrain zu recognosciren. Z.'s Verbindungen mit Kopenhagen erleichterten sodann die Missionen nach Grönland und nach den dänischen Antillen St. Croix und St. Thomas. 1735 folgten die Missionen nach holländisch Surinam und nach Georgien, wo sich die Brüder in der Stadt Savanna anbauen. 1737 entstand die Mission in Südafrica unter den Hottentotten, 1738 unter den Eingeborenen Ceylons; in demselben Jahre unternahm der Graf seine Reise nach St. Thomas.

Bisher hatte die Sprache Z.'s einen sanften Charakter des Moralischen und Gesetzlichen, wie z. B. in seinen Aufklärungspredigten des „Dresdener Sokrates“; seine Herzens-

religion beschränkte sich auf die Hingebung an das Heil, welches für ihn hoch über dem Gezänk der Kirchen und ihren dogmatischen Haarspaltereien lag; die demokratische Hierarchie endlich, welche seine böhmischen Brüder aus einer dunkeln Erinnerung und aus dem Schutt der Vergangenheit gegraben hatten, würde, sich selbst überlassen, zu einer sklavischen Verknöcherung geführt haben. Im Grafen glühte aber ein Feuer, welches nur der Anfachung und Berührung mit einem grösseren und bewegteren Kreise bedurfte. Diese Anregung fand er (1729) in den verwandten Zirkeln, die sich in Berleburg und Schwarzenau um Anhänger der Frau Guyon und andere kühne Gegner alles Kirchenwesens gebildet hatten. In Berleburg zog besonders der Kirchenstürmer Dippel sein Interesse auf sich. Der Graf schätzte ihn hoch, schrieb ihm ein platonisches θεῖον zu und nannte eine seiner Kriegsschriften gegen die Kirchen, die *Demonstratio Evangelica*, „fast göttlich“. Am Sitz des Grafen von Wittgenstein besuchten ihn Deputirte der Inspirirten der Wetterau, die ihn zu ihren Gemeinden einluden. Er kam zu ihnen, wohnte ihren Versammlungen bei uud hielt selbst an sie mehrere Ansprachen. Er schrieb später oft an sie und titulirt sie: „in dem ewigen Hohenpriester hochgeliebte Brüder und Schwestern.“ Wie Dippel in Berleburg, fesselte ihn im Isenburgischen am meisten der Sattler J. F. Rock. Dieser Vorstand der dortigen Inspirirten-Gemeinde imponirte ihm durch den Donner seiner Reden und den Schein der persönlichen Ergriffenheit, die sich in seinen convulsivischen Bewegungen aussprach. Das Einförmige im Poltern dieses Mannes und das Zurückstossende seiner Leibeszuckungen und Rasereien beim Vortrag übersah er unter dem Eindruck, den der quellende Strom seiner drohenden Zurufe und Hinweisungen auf die inwohnende Kraft des göttlichen Heils auf ihn machte. „Ich küsse dir die Hand tausend Mal, schreibt er an den verehrten Bruder Rock, und bitte um Verzeihung, dass ich mich so grosser Freiheit bediene.“ Auch als er mit ihm auseinander gekommen war und der Isenburgische Heilige „des Herrn Grafen von Zinzendorf und der Herrnhuter brüderliche Verbindung mit der Isenburgischen Inspirirten-Gemeinde und deren Vorsteher, dem Sattler J. F. Rock“ 1741 herausgegeben hatte, be-

wahrte er ihm seine Verehrung und die Erkenntlichkeit für seine Anregungen. „In dem Umgang mit ihm, schreibt er in seinen „Naturellen Reflexionen“ über sich selbst, hatte ich einen grossen, in meinem Leben unvergesslichen Segen. Wenn ich solche grosse Subjecte, wie dieser Mann ist, über den Stein des Anstosses fallen sehe und mich und meine Mitarbeiter, die wir an und für sich mit Rocken nicht zu compariren sind, darauf stehen und ruhen, so sage ich mit Scham und Bezeugung zu dem Herrn: Du hast's allein in Händen und wem Du's giebst, der hat's umsonst.“

Als ihm nach der Rückkehr aus der Wetterau seine Tochter Theodora Charitas am 20. October 1730 geboren ward, nennt er sich in dem Gevatterbrief, in welchem er Rocke's Gebeten sein Kind empfiehlt und ihn bittet, wenn auch abwesend, an der heiligen Handlung Theil zu nehmen, „für diese Liebe und Gefälligkeit Ew. L. geringster und ärmster Bruder Zinzendorf.“ Dabei war Rock ein Gegner der Taufe und der Graf hatte ihm selbst zugestanden, dass die Kindertaufe nicht aus der Schrift zu erweisen sei, und hauptsächlich die Opposition der Inspirirten und Separatisten gegen die kirchlichen Sacramente machte die Vereinigung mit Herrnhut, auf die es Z. im Wittgensteinischen und in der Wetterau abgesehen hatte, unmöglich.

Z. wusste aber sehr wohl, was er den Inspirirten des westlichen Deutschlands zu verdanken hatte. Der Anblick der Freiheit und Sicherheit, welche dieselben in ihren Offenbarungen zur Schau trugen, öffnete ihm die Augen über die gesetzliche und ängstliche Seelenführung, die noch in seiner Lausitzischen Anstalt herrschte. Das Herz, das Innere, sah er, wenn sie ihm auch bisher schon sein oberstes Orakel waren, müssten Leben und Lehre völlig durchdringen. Das Heil war immer noch, so lange die Genugthuung im lutherischen Sinne und Dogma gefasst blieb, etwas der Seele Fremdes und höchstens Geliehenes und die Gemeinde würde dem Heiland nimmer ganz zu eigen und die Gnadenwahl ihr Eigenthum werden, wenn die lutherische Genugthuung nicht in die innere Aneignung, in beständige Gegenwart und Stimmung verwandelt würde.

Der pietistischen Auflehnung gegen die Symbole lag immer schon diese Umwandlung des Heils in den persönlichen Besitz

zu Grunde, sie stimmte auch mit der socinianischen Kritik des lutherischen Dogmas überein; nur konnte und durfte sie bei ihrem leisen Verfahren diesen Einklang mit den verhassten Aufklärern noch nicht eingestehen. Z. war dagegen mit seinem kühnen Herzen und mit den Böhmen im Rückhalt, die sich dem „verehrten Gottesmann" Luther nicht ganz ergeben wollten, der rechte Mann dazu, seine neue Theorie von der Macht der Persönlichkeit dem Lutherthum entgegen zu setzen. Als er 1736 zu Amsterdam mit den Mennoniten und ihren Lehrern verkehrte, besprach er sich daselbst auch mit Samuel Crell, dem letzten bedeutenden Haupt des Socinianismus, über das Verwandte, das ihn mit demselben verband; und in den „Berlinischen Reden" vom Jahr 1738, den ersten Reden, die uns ein Nachschreiber erhalten hat, warf er die lutherische Heilsordnung mit allen ihren Regeln, Methoden und Fassungen, wonach die Seele zum Heiland kommen soll, über den Haufen. Jetzt, rief er in den Reden „an die Mannspersonen," geht des Heilands Sache „jähling und geschwinde" — „es kostet oft nur ein Wort, so ist die Gnade da" — und in den Reden „an die Frauenspersonen": „ein paar Thränen von ganzem Herzen machen selig, machen los von Allem."

Indessen, um die Hauptwendungen in der Reibung zwischen Lutherthum, Inspiration und Mährenthum zu verfolgen, hatte das zuletzt genannte dieser Elemente eine bedeutende Stärkung erhalten. Die Brüder brauchten auf ihren auswärtigen Missionen für die Gültigkeit ihrer Taufe und anderer Kirchenhandlungen eine Ordination, welche auch die strengsten Episkopalen in den englischen Kolonieen gelten lassen müssten, und Z. hatte es bewirkt, dass David Nitschmann, einer der ersten Einwanderer vom Hutberge, von D. E. Jablonski, Oberhofprediger zu Berlin und Träger des Bischofthums der früheren böhmischen Brüderunität, im Beisein zweier Zeugen aus der Berliner böhmischen Gemeinde am 13. März 1735 zum Bischof der mährischen Brüdergemeinde ordinirt wurde. Am 20. Mai 1737 empfing Z. selbst zu Berlin aus den Händen Jablonski's und David Nitschmann's die gleiche Ordination.

Die demokratische Hierarchie, welche 1727 als Grundverfassung der neuen Gemeinde eingeführt wurde, stammte aus

der dunkeln Erinnerung der Einwanderer von der Kirchenform ihrer Vorfahren; so war auch die Bischofswürde, welche Z. und seine Mitarbeiter empfingen, schon seit einem Jahrhundert eine ruhende und nur tituläre gewesen. Wie die Brüder von Herrnhut den Jenaer Professor Buddeus, als ihn Z. 1728 besuchte, um die deutsche Uebersetzung ihres von ihm 1702 lateinisch herausgegebenen Geschichts- und Verfassungsbuchs, der *Historia fratrum bohemicorum* des Amos Comenius zu ihrem Gebrauch ersuchten, so war auch der Titel, welcher der neuen Gemeinde ihre hierarchische Spitze gab, dem Grabmal der Geschichte entnommen. Als jener, 1592 zu Comnia in Mähren geborene Amos von den nach der Schlacht am Weissen Berge nach Polen geflohenen böhmischen Brüdern 1632 zum Bischof gewählt wurde, geschah dies mehr, wie er selbst erzählt, um in ihm die bischöfliche Succession für die Zukunft zu erhalten, als zur Einführung in ein wirkliches Amt, da seit den damaligen Verhandlungen der Brüder mit den polnischen Reformirten die Thätigkeit desselben von selbst aufgehört hatte. Die Gemeinde existirte schon nicht mehr, als er 1662 kurz vor seinem Tode den Bischofstitel in Hoffnung auf bessere Zeiten, dem Petrus Figulus, genannt Jablonski, die Bischofsweihe übertrug, von welchem sie 1699 dessen Sohn, der spätere Hofprediger in Berlin, erhielt.

Ehe Nitschmann und nach ihm Z. diese amtliche Draperie, — eine der vielen und schnell auf einander folgenden Amts-Metamorphosen des Letzteren, — anlegten, hatte sich der Graf in den geistlichen Stand der lutherischen Kirche aufnehmen lassen. Auf dem Sprunge, Sachsen, wo er seine Stellung auf die Dauer als unhaltbar erkannte, zu verlassen, wollte er seinem Vorsteheramt und geistlichen Charakter den Nimbus einer geistlichen Anerkennung verschaffen. Zuerst ging er als Herr von Freydeck nach Stralsund und stellt sich am 29. März 1734 einem dortigen Kaufmann, der von Herrnhut einen Informator verlangt hatte, selbst als solchen vor und benutzt die wenigen Wochen seines angeblichen Hauslehrerstandes, um sich dem Superintendenten als Grafen Z. zu entdecken, von ihm die Erlaubniss zum Besteigen der Kanzel zu erhalten und in einem Colloquium das vom 26. April datirte Zeugniss der Ortho-

doxie zu erhalten. Gemäss seiner Neigung zum Dramatischen übergab er nach bestandenem Colloquium dem Superintendenten seinen Degen mit dem Versprechen, nie mehr künftig einen solchen zu tragen und sich allein der Sache des Herrn zu widmen. Erwähnenswerth ist es jedoch, dass er dem Examinator auch eine Liste seiner „Privatmeinungen“ übergab, z. B. von dem Mangel der Klöster in der evangelischen Kirche, von der Ehe, von der Feierlichkeit der Fusswaschung und von der Kirchenzucht. (Der reiche Kaufmann Ehrenfried Richter schloss sich später der Gemeinde vollständig an, übergab ihr sein Vermögen, wurde dann durch das Loos bestimmt, nach Aegypten zu gehen, um daselbst das Evangelium zu predigen, und starb 1740 in Algier, wo er nach Z.'s Bestimmung *„en passant“* absteigen sollte, an der Pest.)

Das Stralsunder Abenteuer war nur ein Tentamen; Z. ging daher, um die volle geistliche Würde zu gewinnen, nach Tübingen, wurde von der dortigen Facultät auf Grund seiner Erklärung vom 18. December 1734 in den geistlichen Stand aufgenommen und predigte darauf am 19. December in der Stifts- und in der Hospitalkirche der berühmten Universitätsstadt.

Dem dortigen Kanzler Pfaff war er wegen seiner Dresdener Schrift von der Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche schon längst ein Mann nach seinem Herzen; in die meisten lutherischen Facultäten war mit dem Pietismus und dessen kritischer Richtung auch eine socianistische, auf die Güte und eigne Anstrengung des Herzens gerichtete Frömmigkeit eingekehrt; — kein Wunder daher, wenn bei diesem sanften Erlöschen des Lutherthums theologische Facultäten und städtisch-geistliche Ministerien sich mit den Erklärungen des Grafen einverstanden erklärten. Dazu kommt, dass Herrnhut über sich selbst noch unklar war und sein letztes, eigentliches Wort noch im Innern ruhte. Kaum aber hatte es die Zeugnisse von seinem Einklang mit dem officiellen Lutherthum in Händen und die bischöfliche Spitze der alten Brüder-Unität erhalten, als die Erschütterung eintrat, welche die Mischung der lutherischen und mährischen Elemente in der Brüdergemeinde selbst durch einander rüttelte und dem Lutherthum den Tod ankündigte.

Diese Wendung ward durch die Verweisung Z.'s aus Sachsen

herbeigeführt. Das Wachsthum seiner Gemeinde, ihre Beziehungen zum Ausland, besonders zu England, Holland und Dänemark und ihre Thätigkeit in den auswärtigen Kolonieen der Seemächte, endlich die Uebertragung der bischöflichen Würde auf ihren Vorstand, Alles dies machte sie zu gross, als dass sie noch in den Rahmen der chursächsischen Landeskirche passen könnte. Der Hof und das Consistorium wurden Verdächtigungen jeder Art zugänglich. Schon im Jahre 1732 erhielt er den Wink, seine Güter zu verkaufen, worauf er sie an seine Gemahlin käuflich übertrug. Untersuchungs-Commissionen, die mehrere Male in Herrnhut eintrafen, kamen immer zu dem Schluss, dass an der Gemeinde Nichts auszusetzen sei, wenn auch ihre Verfassung vom Gebrauch der Landeskirche abweiche. Er selbst drang mit einem gewissen Stolz auf die gründliche Prüfung der ihm persönlich gemachten Vorwürfe und erbitterte dadurch um so mehr seine Gegner in der Geistlichkeit und am Hofe. Durch das Rescript vom 20. März 1736 wurde ihm der Aufenthalt in Sachsen definitiv verboten.

Herrnhut wurde jetzt das stille und unbedeutende Filial einer Weltgemeinde, welche Z. in der Wetterau stiftete. Sein Zusammenhang mit dem dortigen Adel erleichterte ihm die neue Niederlassung; die erregte Stimmung der Bevölkerung jener Gegend, in welcher der Pietismus des Bürgerthums aus dem Sectenthum der niederen Klassen Nahrung und Feuer zog, versprach ihm Anklang und neuen Aufschwung. Mit diesem Material und den Brüdern und Schwestern, die ihm aus Herrnhut nachgefolgt waren, bevölkerte er 1736 das Bergschloss Ronneburg, welches ihm der Graf Isenburg-Wächtersbach einräumte, begann sofort seine Predigten und legte den Grund zur Pilgergemeinde, aus welcher die Missionäre für die auswärtigen Kolonieen hervorgingen. 1737 bezog er das Isenburg-Meerholzische Schloss Marienborn und 1738 gründete er auf dem Isenburg-Büdingenschen Gebiet die grosse Kolonie Herrenhaag.

3. Officielle Definitionen der Gemeinde.

Jetzt beginnt die classische Periode der Brüdergemeinde; schöpferische Kraft, Phantasie und kühne Kritik vereinigten sich zu ihrem gemeinsamen Werk; die Pulse des Lebens schlugen

in vollster Kraft. Die im Isenburgischen sich sammelnde Gemeinde von Brüdern und Schwestern war in ihrem Personale in einem beständigen Wechsel begriffen. Bald nach ihrer Einweihung gingen sie in die benachbarten Rhein- und Mainstädte aus, um die Erweckten und Stillen im Lande aufzusuchen und für ihren Verband zu gewinnen; der Strom nach den überseeischen Missionen ergoss sich mit gleicher Kraft. Es war ein beständiges Gehen und Kommen. „Wenn zu einer Zeit, sagt Volck in dem später anzuführenden Werk, drei bis vierhundert und mehr Brüder und Schwestern auf dem Herrenhaag waren, so waren in der Zeit von einem halben oder ganzen Jahr von diesen kein einziges oder doch nur sehr wenige mehr vorhanden; sie wurden in andere Länder verschickt und unter der Zeit hatten sich doch eben so viele neue Einwohner gesammelt."

Desgleichen kamen und gingen fremde Besucher. Die Lage der neuen Kolonie in einer Gegend, in welcher die Verkehrsstrassen aller Himmelsgegenden sich kreuzten und die holländische Handelsbewegung mit derjenigen der Schweiz zusammentraf, lockte Neugierige, Empfängliche und stille Freunde herbei. Besonders waren es reiche holländische Kaufherren, die sich mit der Gemeinde in dauerndem Zusammenhang setzten und sie mit bedeutenden Capitalien unterstützten. Die gemeinsame Kasse, aus welcher die Pilger auf ihren Reisen mit erhalten wurden, wuchs als Heilandskasse oder Gemeindebank durch Schenkungen, Cessionen und Vermächtnisse und gab den Gemeindeangehörigen ein Gefühl der weltlichen Sicherheit. Das Gesangbuch der Gemeinde, welches im Jahre 1734 mit 972 Liedern zum Abschluss kam, erhielt in der Wetterauischen Periode seine bedeutendsten Anhänge, die bis zum Jahr 1749 auf zwölf anwuchsen und in denen die geistliche Sicherheit sich in Spiel und Tändelei des Heils freute.

Auf diesem neuen Boden konnte Z. alle Seiten seines Wesens, in dem er nun die Seelenkräfte der anderen Zauberer seines Jahrhunderts vereinigte, rücksichtslos entwickeln. Mit der legèren Dreistigkeit des Cavaliers skizzirte er die neuen Dogmen, wie sie zur Vollendung seiner Gemeinde passten, — eines Cavaliers, denn das ist das Wort, welches die Seinigen zu seiner Rechtfertigung und zu seinem Ruhm gebrauchten.

Wenn die Brüder sich wegen des Anstosses, den man auf kirchlicher Seite an der freien, durch Nichts eingeschränkten und gebändigten Manier der gräflichen Predigten nahm, nicht weiter helfen konnten, so sagten sie, dass er eine rechte Cavaliersprache habe (Rhode, in der unten anzuführenden Schrift p. 542). Der *grand seigneur*, der seine Ansichten als letzte Entscheidung hinstellt, — der Aristokrat, der leicht andeutet und doch von oben herab spricht, — der geistreiche Mann, der seine Einfälle mit dem Glanz des Neuen umkleidet und mit überraschenden Pointen zu siegen gewohnt ist, — der Inspirirte, der mit plötzlichen Eingebungen überwältigt, — der rücksichtslose Kritiker, der aus dem Fonds seiner Eigenheit die Kraft des Angriffs gegen die Ueberlieferung schöpft, — der Diplomat, der seine Gegner entwaffnet oder irre macht, indem er sich in ihr historisches und officielles Amtsgewand kleidet, — der Pedant, der die Einfälle der Inspiration in das minutiöseste Detail der Moral und Dogmatik ausführt und nur darin den *grand seigneur* und vornehmen Gebieter nicht verleugnet, dass er in dieser Detailarbeit vor keinem Extrem und Anstoss zurückweicht, — alle diese Personagen treten abwechselnd oder vereint in dem Grafen auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit in dieser Periode auf.

Wie im Triumph versammelt er die Seinigen auf einer Synode nach der andern, um sie zum Bewusstsein der Höhe ihrer Bestimmung zu erheben. Auf der zu Ebersdorf, im Juni 1739, definirt er die Gemeinde dahin, dass die mährische Kirche im Kreise der Religionen (d. h. der confessionell und praktisch unterschiedenen Gemeindeverbindungen) neben der lutherischen und reformirten für die gegenwärtige Periode in die Gemeinde Jesu aufgehe, die keine Religion, d. h. kein beschränkter Bekenntnissverband mehr, vielmehr die Gemeinschaft der Erweckten und das Salz der Kirche sei. Im Sommer 1740 bestärkte er die Seinigen auf der Synode zu Gotha in der Ueberzeugung, dass die mährische „Brüdergemeinde“, welche Bezeichnung jetzt officiell festgesetzt ward, unter ihrer bischöflichen Spitze die jetzige geschichtliche Gestaltung der Gemeinde Jesu sei, und auf der Synode zu Marienborn im December desselben Jahres entwarf er ihr das Bild der Vollendung, zu welcher sie nun am Ziel ihres Suchens

angekommen sei. In ihr, der Liebesgemeinschaft der Erweckten, sind die Gaben der Gnade zur eignen Natur geworden und hat die Gebrochenheit des Suchens und Strebens aufgehört. Die Virtuosität des quietistischen Lebens, die Eingebung der Inspirirten, die Kritik der Pietisten, das innere Licht der Quäker, — das alles hat in ihr die Gestalt der gleichschwebenden Stimmung angenommen, in welcher auch der allgemeine Geist der Bibel lebt und webt, der sich als der oberste Deuter und Kritiker alles Einzelnen der Schrift, des Gesetzes, der Psalmen, der Weissagungen, der Geschichte Jesu und der Satzungen der Apostel bewährt.

Dennoch wollte der Graf noch weiter. Wie er in seiner Schöpferlust und in der Unruhe seines Organisationstriebs beständig seinen Amtstitel und gleichsam das Kleid seiner Würde wechselte, so genügte ihm auch keine Gestalt seiner Gemeinde, und so wie eine derselben für die jetzige und zunächst denkbare Zeit der Kirche fixirt zu sein schien, streckte sich seine Phantasie sofort wieder darüber hinaus und arbeitete er an einem noch vollkommneren Bild. Diesmal schwebte ihm das englische Amerika vor Augen; in der dortigen Freiheit vom Staatskirchenthum des alten Continents erblickte er die rechte Umgebung für die wahre freie Gemeinde. Im Vergleich mit der Weite, welche ihm die geistliche Unabhängigkeit der neuen Welt eröffnete, erschien ihm die Bemühung seiner Mitarbeiter für das mährische Christenthum noch zu beschränkt; „ich will nach Amerika“, erklärte er im Anfang des Jahres 1741 und bat, ihn seines Generalvorsteheramts zu entkleiden; im Sommer legte er zu Marienborn seine Bischofswürde nieder und auf der Synode zu London, der er vor seiner Abreise nach Amerika noch beiwohnte, übergab die Gemeinde (am 16. September 1741) das eigentliche Oberältesten-Amt ihrem Heiland. Der Tag, an welchem dieser Specialbund geschlossen ward, die Synodalglieder dem Herrn im Gebet ihren Antrag vortrugen und die Empfindung hatten, dass sie erhört seien, ward ein Hauptfesttag der Gemeinde.

Am 9. Januar 1743 reiste Z. von Amerika wieder ab. Die Erwartungen, mit denen er fünf Vierteljahre vorher von Gravesend abgesegelt war, hatten sich nicht erfüllt. Neben seinen

Ausflügen zu den Indianer-Missionen machte er Philadelphia zum Mittelpunkt seiner Propaganda einer freien Weltreligion; in den dortigen Versammlungen trat er mit der Meldung auf, das Werk der Quäker, die „Indifferencirung der Religionen“, d. h. der Confessionen, habe er in Europa vollbracht; er berief auch mehrere Synoden, in welchen er Lutheraner und die verschiedenen Zweige der reformirten Kirche für die gleiche Einigung und Indifferencirung zu gewinnen suchte; allein er konnte der Unruhen, welche seine Predigten hervorriefen, nicht Herr werden und die schwachen Ansätze, die sich zu einer Einigung zu machen schienen, verschwanden spurlos nach seiner Abreise aus Amerika. Die Freiheit der neuen Welt machte einen Ausgleich der dogmatischen Unterschiede unnöthig und die Quäker, welche diese Freiheit gegründet hatten, ruhten von den Mühen ihres grossen Werkes aus.

Nach Europa und Deutschland zurückgekehrt, begnügte er sich daher mit der Pflege seiner diesseitigen Gemeinde, übernahm er 1744 unter dem Titel des bevollmächtigten Dieners der Gemeinde die Dictatur und arbeitete seitdem drei Jahre daran, die Stellung der mährischen, lutherischen und reformirten Kirchenform auf das Fasslichste zu definiren und der ersteren dieser drei ihre Superorität zu sichern. Die Definition legte er im Sommer 1745 der Synode zu Marienborn fertig vor. Danach sind jene drei Gemeindekörper „Tropen“, d. h. Lehrformen, Erziehungsweisen, in denen die Originalreligion Jesu, das Ewige, welches schon die Apostel in verschiedenen Copieen gefasst hätten und die Kirche immer in solchen Abweichungen fassen würde, an die Gläubigen gebracht wird. In jeder dieser drei Formen ist Etwas von jenem Ewigen gegeben, aber die mährische Form, der also der Vorzug der Universalität bleibt, ist dazu bestimmt, den beiden andern in sich Raum zu geben und sie aufzunehmen.

In dieser, nach Z.'s Ansicht angeblich entscheidenden Lösung lag aber eine ganze Reihe von Gefahren.

Er nannte die mährische Gemeinde auch eine Kirche, schrieb ihr eine eigene Lehrform zu, in der sich das Licht des Ewigen breche, konnte also auch nicht umhin, dieselbe den lutherischen und reformirten Genossen des Gesammtbundes

zum Gesetz und zur Norm ihrer Vollendung zu machen. Auf der Synode zu Zeyst, der Brüderkolonie in Holland, im Jahr 1746, ging er sogar so weit, jeder der drei Sectionen oder Tropen seiner Unität einen Aufseher zu geben; er selbst übernahm, da sich kein lutherischer Geistlicher dazu bereit fand, die Aufsicht über den lutherischen Tropus; welchen Gefahren war aber dann, wenn diese drei Sachwalter nicht bloss äusserliche Ornamente und passive Karyatiden bleiben sollten, die Einheit des Ganzen ausgesetzt? Wo blieb, wenn der mährische Tropus eine eigene, erhabene Grösse bildete, der Ruhm der Indifferenz, der es ihr bisher möglich gemacht hatte, den Anhängern der beiden anderen Kirchenformen in ihrer Mitte Raum und Freiheit zu lassen?

Und wenn es dem mährischen Typus gelang, die beiden anderen sich zu assimiliren und ihnen sein Gesetz und seine Lehrform aufzulegen, musste er damit nicht endlich seine Eroberungskraft erschöpfen und sich selbst des Stoffs und Unterschieds berauben, der ihn zur Thätigkeit reizte und seine Kräfte in Uebung erhielt?

Jedoch überlassen wir Z. zunächst den inneren Gefahren seines Werks und betrachten wir das dogmatische Gedicht, welches er in der Blüthe seiner Wirksamkeit verfasste.*)

---

*) Die Hauptquellen für die geniale Periode der Brüdergemeinde sind Z.'s „Sieben Reden" (1741), „Pensylvanische Reden" (1742), die 32 einzelne Homilieen oder Gemeinreden von 1744—1746, die Reden an den Synodus der Brüder in Zeyst vom Jahr 1746; die öffentlichen Gemeinreden (1747), die 34 Homilieen über die Wundenlitannei (1747); von seinen Vertheidigungsschriften sind hervorzuheben: „die gegenwärtige Gestalt des Creutzreichs Jesu in seiner Unschuld" (1745), „περὶ ἑαυτοῦ, das ist naturelle Reflectiones" (1746—1749). Die Büdingsche Sammlung (1742—1744 3 Bände) von Z. selbst veranstaltet, enthält Documente zur Geschichte der Gemeinde. Von den gegen Z. und seine Gemeinde veröffentlichten Schriften sind auszuzeichnen die oben erwähnte Schrift J. A. Bengel's vom Jahr 1751 (neuer Abdruck, Berlin 1858); Alex. Volck, Stadtschreiber und Advokat zu Büdingen, „das entdeckte Geheimniss der Bosheit der Herrnhuter Secte" (Frankfurt und Leipzig 1750); Heinrich Joach. Bothe, „Zuverlässige Beschreibung des Herrnhutischen Ehegeheimnisses" (Frankfurt und Leipzig 1751); Aug. Anton Rhode, „Schlüssel zu Herrnhut, oder Entdecktes Lehrgebäude der Herrnhuter" (Berlin und Potsdam 1755); Fresenius, „bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen" (3 Bde. Frankfurt und Leipzig 1746—1749).

4. Seine Stellung zur heiligen Schrift

war durchaus rationalistisch und kritisch. Während seines Verkehrs mit Dippel zu Berleburg eröffnete er diesem, „nach der Bibel lese er in keinem Buche lieber, als in des Bayle *Dictionnaire Critique*“ (Volck, 3, 213). Auch war es in seiner Gemeinde bekannt, dass dies Werk des Abends und in der Nacht, wenn er sich von seinen Amtsarbeiten erholen und sein Gemüth stillen wollte, neben dem Don Quixote seine liebste Lectüre war (ebend. 4, 443). Die kritische Richtung des pietistischen Bibelstudiums gegen die Symbole war in ihm zur kritischen Stellung gegen die Bibel fortgeführt. Das Wesentliche und ihm Entsprechende der Bibel ist in ihm und den ächten Gliedern seiner Gemeinde zu Fleisch und Blut und zur Virtuosität des eigenen Urtheils geworden; das Unwesentliche, die Spreu, die Widersprüche und Mängel der Darstellung verfielen seiner Kritik, die er in ziemlich cavalièrer Weise, seine Anhänger oft mit Muthwillen übten. Sein und seiner Brüder entscheidendes Wort lautete: „es ist mir so“; das persönliche Gefühl, die innere Stimme, daneben das Loos, die Empfindungen und Aussprüche der Gemeinde waren ihm und den Seinigen die Quellen der Religionserkenntniss und die Norm ihrer Handlungen. In seiner Predigt vom Jahr 1745, welche den Titel führt: „von dem Rath nach des Heilandes Herzen“, sagt er z. B.: „es ist ein sehr einfältiges Wort: es ist mir so; aber es drückt die ganze Sache der Seher aus. Man lässt sich auch spotten und kanns leiden, dass die Leute über einen ausrufen: Da, da! Wenn's aber nur ein Pünktchen ist, da man im tiefsten Grund des Herzens fühlt, dass einem so ist, dass man nicht viel dagegen einwenden kann und dass man merkt, es ist (nämlich dergleichen Einwand) die Hauptsache nicht und thut der Hauptsache nichts.“

In diesem souveränen Gefühl ist die Quintessenz, die allgemeine Stimmung, der allgemeine Geist der Bibel enthalten und mit der Kraft der obersten Entscheidung über alles Einzelne derselben, der Sichtung, Annahme und Verwerfung ausgestattet. Von der Kühnheit und Rücksichtslosigkeit, mit welcher der in ihm wohnende Generalgeist der Bibel das Einzelne beurtheilt, legt Z. Zeugniss ab, wenn er es in dem Eventual-

Testament, welches er 1738 vor seiner ersten Reise nach Amerika aufsetzte, „eine unverantwortliche Thorheit“ nennt, „die Bibel so auszukünsteln, dass man wider allen Sinn und Verstand glauben soll, sie sei gelehrt, zusammenhängend, nach unserer Art methodisch geschrieben, da doch ihr göttlicher Geist und Leben in der Gestalt und Form eines miserablen Hirten-, Fischer- und Visitator-Styl oder, was noch unangenehmer für die Ohren ist, in eine classicalische Düsterheit und Schultheologie der alten Rabbiner eingewickelt ist.“ Er ist unerschöpflich an Wendungen, wenn er auf die Local- und Zeitfarbe der Diction der Bibel zu sprechen kommt. „Was den Stylum der Schrift betrifft, sagt er z. B. in der Sammlung der „Amerikanischen Reden“, so ist der zuweilen bäurisch, zuweilen wie ein Zimmermann redet, wie ein Fischer, wie ein Mann redet, der von der Zollbude kommt, bald wie ein Gelehrter, der kabbalistisch studirt hat, bald wie ein König redet oder wie ein Mann, der bei Hofe auferzogen ist, und dergleichen menschliche Unterschiede finden sich noch mehr.“ Der Spruch: „lasst Beides mit einander wachsen“, gilt nach dem „neunten Discurs über die Augsburgische Confession“ auch von der Bibel, „da liegen viele reine Körner im geringscheinendsten Stroh“; „die Kenner suchen sich ihre Sache heraus, unterdessen sich die Anderen beim Schutt aufhalten und darauf herumspringen.“

Die Menge der verschiedenen Kirchentrachten, die Niemandem recht passen wollen und bald zu kurz und bald zu lang sind, haben die Apostel verschuldet; den Heiland schon hat es, nach den „Zeyster Reden“ p. 427, „in seinem Gedärme angegriffen“, dass die Jünger „solche falsche Streiche, solche Querschnitte ins Tuch machen und ihm seinen Plan zerschneiden würden.“ Schon vom ersten Tage des Evangeliums an haben die Jünger den Plan des Herrn verschnitten und mit ihren Querschnitten ins Tuch die falschen geistlichen Kleider zusammengeflickt.

Aber auch der Herr hat es dem Grafen nicht immer recht gemacht. „Er hat, wie es scheint (neunzehnte Zeyster Rede p. 134), manches Mal die Zeit nicht gar zu pünktlich beobachtet. Er hat manche Sachen vorher gethan, die sich der Zeit nach erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt geschickt hätten.

Dahin gehört zum Exempel das Austreiben der Teufel durch seine Jünger.“ Von dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu spricht Z., als ob es aus einem confusen Gemüthe geflossen sei. In der Rede „von der bleibenden Erkenntniss“ (1746) schreibt er dem Herrn „Melancholieen“ zu, sagt in der Rede vom „Richteramt des Lammes“ (1744), dass Jesus „mit Narren“ um sich geworfen habe, und nennt die Antwort an den Versucher: „der Mensch lebt nicht vom Brot allein,“ — „nach der Logik impertinent.“

Am meisten sprechen ihn diejenigen Reden Jesu an, in denen sich die Demuth und Bescheidenheit des Menschen äussert; darum hat er auch die *Socinianer* mit ihrer Lehre vom menschlichen Wandel Jesu in sein Herz geschlossen und meint er, sie brauchten gar keine Apostel anzuführen, wenn sie ihre Lehre mit einem blossen Laut der Worte beweisen wollten, da der beste Beweis aus des Heilands Munde komme. Derselbe ist in der Lehre von sich selbst (heisst es in den „Gemeindereden,“ Theil 2 p. 350 ff.) „so *modest*, so jüdisch und rabbinisch gewesen, er hat so zurückgezogen und oft so gering von sich selbst geurtheilt, dass man aus des Heilands Munde gewiss nicht viel zureichenden Beweis von seiner Gottheit, wenigstens vor seiner Auferstehung hat; und wenn's auch manchmal bei ihm wie ausreisst und es etwan Joh. 10 heisst: „Niemand nimmt mein Leben von mir, ich habe es Macht zu lassen“ — was beweiset so ein Ejaculatorium? Das fährt Einem einmal so heraus und das ist denn diesmal und auf das Höchste zwei- oder dreimal so geschehen und gewiss vom Heilande *zu der Stunde* so strict nicht gemeint gewesen, als es heut zu Tage genommen werden kann und muss.“

Wie sicher Z. mit seiner christlichen Virtuosität und mit seinem Generalgeist der Schrift gegenüber den Schwächen und Widersprüchen der Schrift sich fühlte, spricht er in der kühnen Wendung aus (Wundenlitannei p. 144), der frappanteste und unumstösslichste Beweis für die Göttlichkeit der Schrift sei die Thatsache, „dass sie so viel Fehler hat, als kaum ein Buch des heutigen Tages herauskommt.“ Ein andermal („Naturelle Reflectionen“ p. 40) spricht er von dem *rechten Beweis* des Glaubens „aus den *Mängeln* der Schrift,“ meint aber, mit diesem Be-

weis gehe es wie mit jenem geborgten Säbel (des Skanderbeg), da man dazu „die Force, die List und das Geschick, den Meisterstreich zu führen“ haben müsse.

Von dem Muthwillen, mit welchem die Brüder die Bibel behandelten, erzählt Rhode (p. 388): „als die aus Büdingen vertriebenen Brüder mit ihren Kinderanstalten in Hennersdorf in das dortige Waisenhaus einzogen, warfen sie die daselbst vorgefundenen von der verstorbenen Grossmutter und Tante des Grafen zum Vertheilen an die Ortsangehörigen bestimmten Bibeln, Katechismen, Gesang- und Erbauungsbücher lachend und jubelnd aus dem Fenster in den Koth. Ein herrnhutischer Bruder, ein Steinsetzer, der beim Umbau jenes Waisenhauses arbeitete, sagte zu ein paar Mitgesellen aus dem Dorfe: „ein Spiel Karten ist manchmal besser als die Bibel und mancher Mensch thäte noch besser, wenn er die Karte spielte, als wenn er die Bibel lese.“

Die Macht des „es ist mir so“ bewies Z. auch gegen das Loos. Oft, wenn der Heiland durch dasselbe entschieden hatte, verwarf der Graf die Entscheidung, indem er sagte, es wäre ihm gar nicht gemüthlich, dass es so geschehe, und ihm lieber, dass man das Gegentheil thue. (Volck, 4, 385.)

5. Die weibliche Natur des Mannes und das Ehegeheimniss.

Z. war in der Befreiung von dem Kirchen- und Bibelwesen weiter gegangen als Spener. Ihm hatte die kritische Stellung zu den Symbolen und die selbstständige Haltung, mit welcher es der Pietist erst darauf ankommen lassen wollte, was sich ihm bei seiner Prüfung des Bibelbuchstabens ergab, nicht genügt und während er an die Stelle der pietistischen Conventikel eine seiner Gemüthsstimmung entsprechende Weltkirche schuf, nahm er sich die Freiheit, nach den Eingebungen seines Innern in der Bibel aufzuräumen. Und doch hatte diese religiös gestimmte Befreiung eine bei weitem grössere Knechtschaft und Resignation zur Folge, als die ängstliche Emancipation des Pietisten. Spener und seine Nachfolger verbargen ihre Kühnheit mit der Demuth ihres Einherschreitens, quälten sich mit Bedenken ab, leugneten ihre freimüthigen Entschlüsse zwar nicht ab, führten

sie aber auch nicht zu Ende und gaben Gott die Ehre, gaben ihn auch als den gnädigen Urheber der Gedanken und Lebensführung an, aus denen ihre geistigen Wagnisse hervorgingen. Der kühnere und getrostere Herrnhuter, der sich der Verschmelzung und Durchdringung von Natur und Gnade rühmte, endigte mit der vollständigen Verdunstung seiner eigenen Natur.

Dem Menschen schreibt Z. nur eine weibliche Seele *(anima)* zu; der einzige männliche Geist *(animus)*, den es in Welt und Ewigkeit giebt, ist Christus. Die Menschen sind alle weiblichen Wesens; Christus ist der Einige Mann. „Sich eine menschliche Seele männlich zu concipiren, heisst es in den Zeyster Reden, das wäre die grösste Thorheit und eine Phantasie, die kein Christ in einem hitzigen Fieber haben soll. Es giebt keine im Himmel und auf Erden, sondern alles unserer Hülle für eine Zeit angepasste Männliche ist mit dem Moment, da der Leichnam in die Erde kommt, abgethan."

Ursprünglich, in der paradiesischen Zeit, war die menschliche Natur durchweg weiblich; die jetzigen Männer sind ausgetauscht und eine Art von Wechselbälgen; im Himmelreich wird ihnen die nur geborgte männliche Gestaltung wieder abgenommen. Demnach ist auch die Verführung des ersten Menschen durch den Satan nichts Anderes, als ein Jungfernraub und die Umwandelung der menschlichen Seele, der Braut Christi, die da hätte Weib bleiben können, in eine Hure des Satan (siehe Gemeinreden, Theil 2 p. 590), — der ganze Verlauf von dem Leiden und Tod Christi dagegen ein siegreich ausgeführter Wiederraub, den die Eine Seele männlichen Geschlechts am Kreuz erstritten hat. Es war eine Hochzeits- und Ehesache, die sich in diesem Kampf mit dem Satan vollzog, das Wort des Herrn: „es ist vollbracht", als der Sieg erfochten, ein Hochzeits- und Brautlied und die Seitenwunde, die der Kriegsknecht mit dem Speer aufthat, ist das Gemach, in welchem die Verheirathung aller Seelen als eines einigen Individuums mit dem einigen und ewigen Mann stattfinden wird. Hiernach ist es zu verstehen, wenn die Herrnhuter gleich wie Dippel und die Socinianer die lutherische Lehre von der Versöhnung mit Gott, von der Genugthuung Jesu und von der Abwendung des Zornes Gottes fallen lassen und dafür

sagen, der Heiland habe die Welt nicht sowohl mit dem Vater als mit sich selbst versöhnt; ja nach ihrem eigentlichen Sinne hat der Heiland nicht einmal eine Genugthuung geleistet, als sich solche durch den siegreich bestandenen Zweikampf mit dem Satan genommen, den Menschen als seine Braut sich erobert und ihn zur Wiedergeburt in sein Seitenhöhlchen aufgenommen.

Wenn auch die männliche Gestalt eines Theiles der Menschen nur eine zeitliche Metamorphose ist, so ist es für Z. doch (Gemeinreden, Theil 1 p. 130) „eine unstreitige Sache, dass eine Magd Christi in ihrem Schwesterstande viel mehr geniesst, viel mehr Vorschmack vom Lamme hat als der Mann.“ Letzterer darf es daher in seiner Beziehung zur Frau nie vergessen, dass dieselbe mehr dem Heiland als ihm angehört. Er hat eine Amtspflicht gegenüber der Frau zu erfüllen, aber nur im Auftrage und als Stellvertreter und Vicechristus. „Der Heiland, heisst es z. B. in der Rede „Vom Vateramt des Sohnes“, braucht keinen Mann zum Kinderzeugen, sondern es ist seine Ordnung: er hat's einem Theil des menschlichen Geschlechts aus Gnaden abgetreten, Kinder zu zeugen.“ Es ist (siebente Homilie über die Wundenlitannei) ein Interimsamt, die Männer nur Procuratoren, „weil wir die Leute sind, die gleichsam den Fuss zu den Schwestern ins Bette stecken, den gestiefelten Streiterfuss (Ephes. 6, 16), wie ehedem ein grosser Herr, wenn er eine Prinzessin als Procurator heirathete, im Namen des Bräutigams zu thun pflegte, und also in der Realität sich kein Mensch, kein Kind Gottes rühmen darf, dass er eine Frau hat.“

Die Gemeindelieder preisen dieses „Vicariat“, wonach der Mann zur Vertretung des Heilands begnadigt ist, die Frauen nennen in ihren Liedern Jesum „ihren Mann“ und die Männer getrösten sich ihrerseits des Augenblicks, wo sie, Weib geworden, in den Armen ihres Heilands schlafen (z. B. Lied 2156, 2188). Bengel nennt (§. 147 seiner Schrift) diese Lehre von der weiblichen Natur des menschlichen Geschlechts eine „efföminate“ und sagt von ihr, dass sie beim Schein der grössten Geistlichkeit dem Fleisch unter der Hand eine reichlichere Nahrung biete, als ein reiner, noch so mächtiger Weltmensch sich verschaffen

könne. In der That führte die unmittelbare Heiligung der Natur oder die Erhebung der Natur ins Heilige, diese Vergeistlichung des Fleisches, entweder zu einem pedantischen und schulmeisterlichen Kampf gegen die Scham, Schamhaftigkeit und Züchtigkeit oder dicht an den Abgrund des Verderbens. Was sich in der ehelichen Gemeinschaft von Scham und Scheu offenbart, betrachtete man als vom Satan hineingehext und gezaubert. Sowohl die „flatternde und zitterhafte“ Empfindung (Bothe 2, 24), wie die Bedenken und die „schweren Herzen“, welche die Ehegeschwister noch „bei der ehelichen Handlung“ hatten, wurden auf die Zauberkunst des Satans zurückgeführt. Wir wollen es nicht versuchen, ob wir die unbestreitbaren Nachrichten von der sogenannten Einrichtung und Zusammenführung der Brautpaare reproduciren können, und erwähnen nur noch, dass die Erhebung über Scham und Bedenken auch den Tändeleien des gewöhnlichen Lebens zu Gute kam, wenn sie im ausserehelichen Verkehr durch den Gleichklang der religiösen Stimmung gerechtfertigt schienen. Dahin gehören die vielen Beweise, welche Z. von der Sympathie gab, die ihn zu der Anna Nitschmann zog. Regnier, früher Mitglied der Gemeinde (in seinem Bericht bei Fresenius, zweite Sammlung), hat es aus seiner Frau Munde, wie sie sich über den Grafen oft Gedanken gemacht, weil sie in Marienborn gesehen habe, wie er in der Nacht oft zur Anna Nitschmann ging, um mit ihr über die Gemeindecorrespondenz zu sprechen, und in dem Schlafsaal der Schwestern, durch den er gehen musste, wenn er nicht durch seiner Frau Zimmer gehen wollte, die Schwestern, die sich in der Sommerhitze zuweilen entblösst hatten und unordentlich lagen, zudeckte. Dieselbe Regnier erzählte ihrem Mann, dass er Schwestern, wenn er sie zum Abendmahl besprochen, geküsst habe und einmal sie selbst, als er sie in das Zimmer der Anna Nitschmann habe kommen lassen, in den einen Arm, die Anna in den andern nahm, ihrer Beider Gesichter zusammendrückte und sie dann beide auf einmal küsste. Neben der Anna Nitschmann hat Z. die Frau des Bruders Lawatsch zu einer Aeltesten und Mutter der Gemeinde gemacht. Ihr Mann sah über den genauen Umgang des Grafen mit ihr stets sehr unzufrieden aus. Eines Tags sah der später

ausgetretene Bruder Schneider, als er 1740 durch den Wald nach Herrenhaag ging, wie ihm zwei Leute, ein Mann und eine Frau, entgegen kamen, die sich mit den Händen in einander gefasst hatten und dieselben hin und her schwangen, wie es die Kinder machen, wenn sie mit einander spielen. Zuweilen steckten Beide die Köpfe zusammen, als wenn sie etwas einander in's Ohr sagten. Als Beide näher kamen, rissen sie die Hände auseinander und gingen still und ehrbar zusammen. Es waren der Graf und die Lawatsch. Ersterer sah sehr finster aus, als er vor Schneider, der gegen Beide seine Reverenz machte, vorüber ging. (Bothe, 2, 192—194.)

Der Graf und die Seinigen begaben sich überkühn in Versuchung und Gefahr. Dass er selbst darin umgekommen, wollen wir nicht behaupten. Das Vertrauen auf sich selbst und auf den eigenen, zum Naturell gewordenen christlichen Geist trieb er so hoch, dass er in den Improvisationen seiner Predigten Dogmen schuf, welche das natürliche Liebesverhältniss mit allem Detail desselben in die Beziehungen der Gläubigen zum Heiland versetzten. Das Gefühl der Sicherheit, mit dem er in aller Natürlichkeit der Welt den Stand der Erlösten behaupten und geniessen wollte, und welches er auch von den Seinigen verlangte, führte ihn zu Tändeleien, die man allenfalls in den Spielen des Kindheitsalters goutirt, in den Gessner'schen Idyllen aber schon abgeschmackt findet. Er glaubte, es sei ihm und den Seinigen in den Beweisen der Liebe und des Wohlgefallens, welche sie um ihrer natürlichen Güte willen an einander empfänden, manches erlaubt, was der Welt Anstoss errege und derselben sogar als Sünde gelte, bei ihrem guten Herzen aber unschuldig und Beweis der christlichen Vollendung sei. Kann aber die Virtuosität, welche den einzigen Schritt, um welchen Devotion und Liebe nach dem französischen Sprichwort oft nur auseinander sind, nur ein seltenes Ding sein und hat sich der Graf in der Ausübung dieser Virtuosität selbst schon oft leichtfertig benommen, so war es vermessen, die sinnlichen Dinge und Bilder der Liebe sogar zum Mittelpunkt des Cultus zu machen und das Gemüth und die Phantasie der Gemeinde-Angehörigen in eine beständige Trunkenheit zu stürzen, welche schon durch ihre von Z. gern

gesehene „Spielerhaftigkeit“, Leib und Seele entnerven musste, die Schwachen verwirrte und den vermeintlich Starken sogar Rechtfertigungsgründe für ihren Fall bieten konnte. Welche zerstörende Wirkung musste z. B. allein schon das frivole Spiel des Seitenhöhlchens mit der weiblichen Matrix in einer Menge von Gemeindeliedern haben, wie es z. B. in Lied 1941 von der Aehnlichkeit der weiblichen Formation und der Seitenwunde heisst: „Das ist die Ursach, dass man euch als Jesu Schwestern ehret, ihr sehet seinen Leiden gleich und wer euch sieht und hört, der findet an euch Aehnlichkeit von seiner theuren Leichen. Die Dinge sind uns gleich geweiht, die Gottes Marter gleichen.“

In der Lehre von der

6. Dreieinigkeit

vollendete sich die Apotheose des Mannes. „Der wahre Gott, der eigentliche Meister in Allem, der eigentliche Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher, ist Jesus Christus allein“ (Sammlung öffentlicher Reden, Theil II p. 220) — er ist „der Mann.“ „Schöpfung, Erlösung, Heiligung“, die man (siehe Predigt über das Vateramt des Lammes, 1744) nach einem Vernunftschluss an die einzelnen Personen der Gottheit vertheilt hat, „gehören Jesu Christo.“ „Auch im Alten Testament hat man (Sammlung öffentlicher Reden, Theil I p. 43) von keinem anderen Gott gewusst, als von unserm Herrn Jesu, „der damals Jehova hiess.“ Das war der Hausvater der Patriarchen und darnach König des israelitischen Volks und erst Jesus „trat mit der Entdeckung auf, dass er einen Vater habe und ihnen der heilige Geist auch gleich sei“ — ein Geheimniss, welches die Apostel aus Unverstand publik und „zur Theologie der Welt gemacht haben, während sie es doch nur den Brüdern heimlich ins Ohr hätten sagen sollen.“

Die Grundlage zu dieser gänzlichen Umgestaltung der Dreieinigkeitslehre besass Z. in einer Art von phantastischem und religiösem Pantheismus. Sein ewiger „Mann“ ist von Ewigkeit her aus dem „unsichtbaren, unbegreiflichen, unzertheiligen“ Grundwesen hervorgegangen; er ist „der Anfang alles dessen, was ausser dem innigsten Urwesen gedacht werden kann, die Scheibe der Gottheit, worin alle Dreieinigkeitsstrahlen

sich fangen — der Spiegel, in dem alle dieselben tödtenden Strahlen, die die Creatur verbrennen würden, sich brechen, dass die Gottheit uns aussprechlich, denklich und betrachtlich sein kann, was sonst Alles nicht wäre und nicht sein könnte.“ (Gemeinreden, Theil I p. 89.)

Das Urwesen „hat geschlafen, als der ewige Mann Himmel und Erde machte.“ (Lieder, zwölfter Anhang, Nr. 2188): „Als der Sohn und das Gemahl (d. h. der heilige Geist) sich einmal heilig küssten, vielleicht bei einem Liebesmahl, der Urgott aber göttlich schlief, formirte sich ein Perspectiv von tausend Weltgerüsten.“

Der heilige Geist ist in pantheistischem Sinne die natürliche Weltmutter; so heisst er in den Gemeindereden (Thl. II p. 135) „der Menschen, der Seelen, der Kinder Gottes Mutter, wie aller lebendigen Wesen ihre in dem vegetativen Sinne.“ In der Heilsökonomie dagegen ist der heilige Geist „bloss Mutter derjenigen Seelen, die er aus der Seitenhöhle Jesu als der wahren Matrice aller heiligen Seelen am Stamme des Kreuzes auf einmal geboren und nun successive ausgebrütet.“

Der Gott der Vater, der im alten kirchlichen System der Vater der Gläubigen heisst, ist nach Z. nur durch den Sohn ihr Vater geworden; er ist der Grossvater, Abba und der Schwiegervater der dem Sohn verlobten Braut und diese seine Schnur oder Schwiegertochter. Der heilige Geist ist die Mutter der aus der Seitenwunde geborenen Braut und pflegt sie, bis „der Schöpfer, der einige Mann im Reich der Geister, das Geschöpf nach Leib und Seele freien wird.“ Abba wird bei der Vollendung des Eheacts der Consecrator sein. (Synodalreden p. 208.)

Indessen sind auch diese Familiengebilde des Vaters und der Mutter, welche die Gestalt des ewigen Mannes umgeben, nur Concessionen an eine verwöhnte Vorstellung und als Nebenbilder doch nur Wiederspiegelungen des Mannes, — Nebensonnen, Modificationen seiner selbst. Wie unter den Menschen das Geschlecht keinen Unterschied bildet, die Mannheit vielmehr nur ein Amt, eine Abtheilung oder Chor (Zeyster Reden p. 209), „kein Stand, keine Natur, kein Immediat- oder Urgeschöpf, sondern ein Amts- oder Nachgeschöpf,“ — wie Christus der Eine Mann den menschlichen Seelen gegenüber

ist, so sind auch in der Dreieinigkeit die Geschlechtsunterschiede nur Amtsunterschiede und ökonomische Phasen des historischen Heilswerks. „Die Vorstellung von dem heiligen Geist als dem Gemahl Gottes oder der Mutter, sagt Rhode (p. 478) treffend, zeigt kein eigenes Geschlecht, keinen eigenen Stand und keine eigene Natur und eben so wenig eine eigene Person an, sondern nur ein gewisses Amt in Christo, als der einigen Person in der Gottheit.“ Die Namen in der Dreieinigkeit bezeichnen nicht drei unterschiedene Personen, sondern nur drei Aemter der Mannheit im Universum des Geistes.

7. Der geistliche Naturalismus,

welcher das Herrnhutische Seelenleben in der Blüthezeit des Gemeindelebens charakterisirt, ist der Triumpf des Sünders, der in der Marterwunde des Heilands seine Heimath gefunden hat. Was in der lutherischen Kirche Erleuchtung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Erneuerung heisst, ist bei den Herrnhutern die Geburt aus der Blutwunde Jesu. Der Magister Hoppe, Prediger zu Friedersdorf, nahe bei Herrnhut, erzählt in seinem 1740 veröffentlichten Warnungsbrief, ein wichtiger Herrnhutischer Bruder habe zu ihm gesagt, man müsse das leibliche Blut Christi recht natürlich warm an seinem Herzen fühlen. Zum Cultus des Bluts und des Todes gehört es, „im Blut des Lammes zu schwimmen, wie's Fischlein im Wasser fährt“, — zu fühlen, wie „der Schweiss des Lammes zur Busskampfs-Stunde Einem über Leib und Seele dunstet.“ Dieser natürliche Contact mit dem Blut des Lammes giebt den Erlösten eine solche Sicherheit, dass sie alle Bedenklichkeit los sind und der Reflexion wie der Achtsamkeit auf sich und auf Gebote nicht mehr bedürfen. Sie sind vollendete, von der Reflexion befreite Künstler und zugleich Naturalisten, Virtuosen des Lebens und zugleich Naturkinder, — sie folgen nur sich selbst und ihrem Genius, sind immer mit sich Eins und mit sich selbst zufrieden, — leben graden Wegs hin und kennen keinen Skrupel.

Z. und die Seinigen haben dieses Leben das ganz naturelle genannt. Vierroth, früher Prediger in Livland, später Director des Seminars zu Marienborn, sagte in einer Predigt in der

Schlosskirche des letztern Orts: „Das wäre des Teufels grösste Freude, wenn er die Seelen, die etwas von der Gnade des Heilands an ihrem Herzen erfahren, noch könne gefangen halten in Gutes Thun und Böses Lassen, in Sollen und Wollen, in Prüfen, Ueberlegen und Beobachten.“ Ein Arbeiter unter den ledigen Brüdern, Namens Callie, sagte einmal in der Brüder-Viertelstunde: „das wäre ein gewisses Zeichen, dass ein Bruder noch nichts von der Gnade des Heilands an seinem Herzen erfahren, wenn er noch einige Reflexion von der Bibel macht; denn wenn Einer in den Wunden des Lammes seine Wohnung gefunden, mit seinem Tisch, Bett und Bettstatt, so könne er nicht anders als ganz naturell leben und fröhlich sein, und wenn dann ein solcher Mensch auch Streiche macht, dass die frommen Leute Sünde daraus machen, so kommts dem Herrn nicht in den Sinn, als wenn er unzufrieden damit wäre, sondern er freut sich vielmehr über die fröhliche Wundenwürmlein“ (Frey, bei Volck, 4, 396). Eben so beschreibt Z. die Folge der Erlösung in einer seiner Zeyster Reden (V. 140): „daher haben wir eine solche Freimüthigkeit im Handeln, im Reden, im Machen, eine solche Ungebundenheit, *Liberalilatem*, wenn wir ihm (dem Heiland) dienen, denn er kann machen, er hat nicht nöthig zu fragen.“

Auf die früheren Lehrer der christlichen Praxis und auf die Pietisten sahen diese Naturellen und Freien von oben herab. „Ach der arme Kempis, sagte ein Bruder zu einem Erweckten der Wetterau, den er in des Thomas von Kempis Nachfolge Christi lesend traf, das war ja ein steintodter und unbekehrter Mann, der nicht ein Bischen vom Blut des Heilands an seinem Herzen erfahren hatte.“ „Aus dem trocknen Arndt, sagte der Herrnhuter in demselben Gespräch, kann Niemand lernen wie man selig wird.“ (Volck, 2. 13.)

Mit offenem Stolz nannte Z. seine Gemeinde eine neue Schöpfung. Gegen die Skrupel der Bedenklichen, die auf die Ordnung der ersten Kirche verwiesen, sagte er einmal: er habe allezeit protestirt und protestire noch, dass die ersten Christen keine Kirche können genannt werden, denn sie wären nur so ein gesetzliches zusammengelaufenes Volk gewesen; bekehrte Leute waren sie nicht und das habe so gedauert bis auf diese Zeit, wo der Heiland erst hätte eine rechte Kirche

darstellen können. (Volck, 4. 445.) Er war auch so kühn, den von Luther und Melanchthon in der ersten Zeit ihres Auftretens ausgesprochenen, aber bald wieder aufgegebenen Gedanken, dass der Dekalog der Gebote im Evangelium aufgehoben sei, aufzunehmen, den Moses „gegen das evangelische Donnerwort einen rechten Poltron" zu nennen, weil das „Evangelium weit mehr Zerknirschung des Herzens wirke als das ganze Gesetz," und die alttestamentliche Ordnung als eine „Superstition und als eine heilsame Pferdecur zu charakterisiren, welche zwischen verhimmelnder und närrischmachender Philosophie und thierischer Unbekümmertheit die Mitte" hält.

8. Ueber seine Stellung zu den bestehenden Kirchen, namentlich zur russischen,

sprach sich Z. im täglichen Verkehr, in Reden und Liedern deutlicher aus als in den Verhandlungen und Beschlüssen der Synoden zu Ebersdorf, Gotha und Marienborn. In einem Schreiben an den Oberconsistorialrath und Inspector Burg zu Breslau drohte er mit einer Revolution, durch welche die Herrnhutische Gemeinde die lutherischen Verfassungen entsalzen und entwürzen würde, so dass von ihnen nichts als ein *caput mortuum* übrig bleibe. (Fresenius, Band 2 p. 200.) Er wollte, wie er in der „Erwarteten Erklärung" (Büdingen 1740, p. 105) sich ausdrückt, die Lehre des Evangeliums gern so vortragen, „dass kein katholisch, lutherisch oder reformirt Herz echappiren kann, sich vor's Lamm werben zu lassen." Die grosse Masse der Getauften ist die Weltkirche, wie die Brüder sich jetzt noch ausdrücken; sie sind dagegen „die Gemeinde der Heiligen, der reine Weizen, das Salz."

Die Ausschliesslichkeit, mit der sich alle Kirchen bisher als die allein ächten Gefässe des Heils rühmten, ist in der Brüder-Unität zum Extrem getrieben. Die Uebergabe des Aeltesten-Amtes an den Heiland (zu London am 16. September 1741) erklärt in diesem Sinne auch Spangenberg (in seinem Leben Zinzendorf's, Theil 5 p. 1352): „die Rede war nicht davon, ob der Herr der Hirte und Bischof unserer Seelen überhaupt sei, sondern unser Sinn und Herzensanliegen war: dass er einen Specialbund mit seinem armen Brüdervolk machen,

uns als sein apartes Eigenthum annehmen, über uns ganz besonders wachen, sich mit einem jeden Gliede der Gemeine personell einlassen möchte."

Z., der sich gegen die ganze bisherige Kirchenentwickelung kritisch verhielt, hat sich öfters darüber ausgesprochen, dass die apostolische Gemeindestiftung der Urzeit verfehlt war; dagegen preisen die Lieder den apostolischen Geist, die apostolischen Kräfte der Gemeinde (z. B. Nr. 1688, 2183, 2205). Sie war das Ziel der Geschichte; „alle Seher, heisst es in Z.'s Predigt vom 18. Juli 1745, haben auf uns geweissagt, alle Propheten haben auf diese gegenwärtige Gnade gedeutet, die uns widerfährt, darin wir stehen." Und dieser „Herrnhutische Periodus ist (Büdinger Sammlung, 3, 191) in der Offenbarung Johannis als der letzte beschrieben, der bis auf die Zukunft des Herrn nicht geändert werden soll." Wenn die Gemeinde sich in den Liedern (z. B. Nr. 1955, 2204, 2262) der Zukunft getröstet, wo der Heiland, um sein Abendmahl zu halten, zu ihr in den Saal eintreten und in ihrer Mitte sichtbar wandeln wird, so sagt auch Z. in seinen Predigten (z. B. in den Pennsylvanischen Reden I. 236): „die letzte Zukunft ist, dass er in die Kirche, in den Saal, in die Gemeinde, in das Bethaus, in die Conferenz eintritt, wo er seinen neuen Plan, den er den Jüngern versprochen, endlich selbst einrichten und stabiliren wird."

Ein zwischen den Brüdern und ihren Gegnern vielbesprochner Schauplatz der Gemeindethätigkeit ist Livland und Esthland. Wie in Deutschland knüpften die Herrnhutischen Emissäre auch hier an die pietistische Erweckung an und rafften die Suchenden und Strebenden zusammen. Die Prediger, welche die schwedisch-lutherische Kernhaftigkeit mit dem geistlichen Eifer der Halleschen Schule verbanden, fielen ihnen zuerst zu (siehe die Schrift des Erlanger Theologen Harnack: „die lutherische Kirche Livlands und die Herrnhutische Brüdergemeinde", Erlangen 1860). Der frommgesinnte Adel war wie in Deutschland, ja, noch in höherem Grade das Werkzeug zur Festsetzung der Emissäre. Als Z. 1736 selbst nach Reval kam und daselbst predigte, trug ihm die Ritterschaft das Bischofsamt in ihrer Landeskirche an. Die Generalin von Hallart in Wolmars-

hof, welche Z. schon in Dresden hatte kennen lernen und die sich vor der Ankunft seiner Emissäre die Verbreitung des lebendigen evangelischen Christenthums unter dem lettischen Landvolk hatte angelegen sein lassen, förderte die Errichtung des Schullehrer-Seminars zur Bildung von Volkslehrern aus den Eingeborenen. Das Hauptwerkzeug der Propaganda in den russischen Ostseeprovinzen war aber Friedrich Wilhelm Piefer. Derselbe, zu Bergen bei Hanau geboren, Perrückenmacher zu Frankfurt a. M., als Separatist daselbst von Edelmann aufgesucht, trat 1736 in die Brüdergemeinde ein, ward 1738 von Z. zu Marienborn zum Presbyter ordinirt und, als ihm zu Frankfurt die Abhaltung von Zusammenkünften untersagt worden, nach Reval geschickt, von wo aus er in Esthland und Livland für die Ausbreitung des Herrnhuterthums thätig war. Es gelang ihm, neben der dortigen lutherischen Kirche eine vollständige zweite Kirche mit Herrnhutischem Cultus und mit allen Eigenheiten des Brüdervereins, dem Loose, der Verbindung des Fusswaschens mit dem Abendmahl und der Herrnhutischen Eheordnung einzurichten. Wenn von ihm die Gegner Herrnhuts, wie z. B. Harnack, die noch jetzt bestehende Zerrüttung der Kirchenverhältnisse in den Ostseeprovinzen ableiten, so darf man nicht die Kluft übersehen, die zwischen der lutherischen Mystik der ritterschaftlichen und bürgerlichen Kolonisten und den Geistesanlagen der Eingebornen bestand, dass die Letzteren von den Brüdern in eine ihnen angemessene Bilderwelt versetzt wurden und dass die kirchlich-politische Diplomatie der russischen Regierung erst hundert Jahre nach Piefer's Auftreten den uralten Zwiespalt zwischen den Kolonisten und den Eingeborenen für ihre griechisch-orthodoxe Propaganda benutzte.

Z. selbst dachte sehr stark an eine Einigung mit der russischen Kirche. Das Andenken an die griechische Mutterkirche der Slawenapostel und geistlichen Botschafter des Kaisers von Byzanz, Cyrillus und Methodius, hatte sich trotz des Sieges, welchen die römische Kirche schon über dieses Brüderpaar davon trug, in Mähren und Böhmen erhalten. Z. betrachtete sich als den Erben dieser Tradition, welche die Brüdergemeinde mit dem Orient verband, und liebte es, seinen Bund als einen Zweig der grossen Kirche des Morgenlandes

zu bezeichnen. So nannte er sich z. B. 1743 in einem Schreiben an den Synod zu Petersburg *Ecclesiæ Moravo-Slavicæ Episcopum*. Seine Gemahlin, die wegen der gefährdeten Herrnhutischen Etablissements in Livland eine geistlich-diplomatische Reise nach Petersburg unternommen hatte, setzte in einem Schreiben an die Kaiserin Elisabeth (vom 4. Februar 1742) auseinander, dass die mährische Brüderschaft von der griechischen Kirche abstamme und eine Schwester der russischen sei. Ja, die Verwirrung, die in seiner Trinitätslehre herrscht, und die Inferiorität, in welcher sein heiliger Geist zum „einigen Mann“ steht, benutzte sogar der Graf, um einem Metropoliten der griechischen Kirche zu schreiben, dass die Brüder übereinstimmend mit den Orientalen lehren, dass der Geist vom Vater ausgehe.

Seine Boten waren beständig auf den Beinen, um die Verbindung mit dem Orient zu unterhalten. Richter starb auf der Reise nach Aegypten, der schwedische Magister Arvid Gradin ward im November 1739 mit einem Schreiben der Gemeindebischöfe an den Patriarchen von Constantinopel abgefertigt; in demselben Jahre wurden zwei Botschafter an den Hospodaren der Walachei abgesandt; der Arzt Friedrich Wilhelm Hokker bewirkte die Verbindung des Patriarchen der Kopten in Kairo mit Z., erhielt auch von Ersterem Empfehlungen an den Abbuna von Abyssinien, der von ihm die Weihe empfängt, konnte aber trotz eines zweimaligen Versuchs von der Küste des Rothen Meeres aus nicht in das Innere Abyssiniens vordringen. Der genannte Schwede Gradin musste mit einem Schreiben des „Slawenbischofs“ Z. an den Synod auch nach Petersburg, um die Schritte des Grafen und der Gräfin zur Beilegung der livländischen Irrungen zu unterstützen. In Petersburg 1743 angelangt, wurde er zwar in Haft genommen, nach einigen Wochen jedoch gegen Caution freigelassen, und seinen Unterhandlungen bis zum Jahre 1747 gelang es, für die Niederlassungen und Stiftungen der Brüder in Livland ungestörte Freiheit zu erwirken. Erst nach dem Tode Z.'s erhielten sie den kaiserlichen Ukas vom 11./22. Februar 1764, der ihnen ihm ganzen Reich vollkommene Gewissens- und Kirchenfreiheit gewährte, und ihre, das Jahr darauf an der Einmündung

der Sarpa in die Wolga, im Astrachanischen Gouvernement, mit dem alttestamentlichen Namen Sarepta gegründete Kolonie war in der religiösen Reaction, die in den letzten Jahren Alexander's eintrat, selbst für die Leitung der russischen Kirchenverhältnisse, ein wichtiges Element.

Alle Verhandlungen Z.'s mit den bestehenden geistlichen Behörden und Corporationen waren jedoch nur das Werk einer Diplomatie, die auf eine, alle bisherigen Kirchenwesen absorbirende Weltgemeinde ausging. Sein Ideal war von vornherein ein weltliches Laienpriesterthum, welches auch den Gehalt des hergebrachten Priesterthums in sich aufnehmen sollte. In der „Gestalt des Creutzreichs“ (p. 140) sagt der Graf: „ich bin kein Priester, noch werde ich es sein; aber ich bin und werde, wenn es Gott gefällt, sein, was der Fürst von Anhalt war, der, obwohl regierender Fürst, predigte.“ Zahlreiche Aeusserungen von Brüdern beweisen auch, dass man in ihrer Mitte sich an dem Bilde eines eignen theokratischen, weltlichen und einflussreichen Reiches labte. In der Blüthezeit, welche die Gemeinde zu Marienborn erlebte, trugen sich die Kenner mit dem Gedanken, dass sie mächtig, independent und eine Republik wie etwa Genua, Venedig werden müsse (Volck, 4, 364). Wenn der Oberpastor Mickwitz, der Piefern uud dessen Genossen die Revalsche Kirche fast unbedingt in die Hände gegeben hatte, bedenklich wurde und auf seine Verantwortung gegen Consistorium und Obrigkeit hinwies, erhielt er zur Antwort: „Was Consistorium! Die Gemeine des Heilands muss independent sein! Was Obrigkeit! Obrigkeit sind todte Leute!“ (Harnack, p. 135). „Ei, was Obrigkeit! Wir sind Brüder hier!“ hörte auch Bothe die Brüder in der Berliner Conferenz sagen, wenn ein Wankender sich gegen die Strafgewalt der Gemeinde auflehnte und sich unter den Schutz der königlichen Gerichtsbarkeit stellen wollte (Bothe, 2, 288).

Die Brüder hatten sich wie die Jesuiten zwischen Heilandsreich und Weltreich gestellt und in der Perspective flossen ihnen, wie Jenen, beide Reiche in Eins zusammen. In dieser Perspective bot sich ihrem Blick eine socialistische Organisation dar, die ihnen Reichthümer, Einfluss und Macht verschaffen werde, wie das Alles die Väter der Gesellschaft Jesu

in ihrem Paraguay und in Handels- und Bankgeschäften besassen. Jedoch blieben die Brüder mit ihrer socialistischen Verwerthung der kleinen Hausindustrie hinter den grossen Weltverbindungen der Jesuiten weit zurück und erhoben sich nicht über die Fraction der Freimaurer von der stricten Observanz, die (siehe meine Schrift: „Freimaurer, Jesuiten und Illuminaten“, Berlin 1863) im Geist jener Periode des Jahrhunderts ihrem Orden durch eine Tontine ein Vermögen von Millionen erwerben wollten.

Der weltliche und dem Profanen sich nähernde Charakter, der in der Grundstimmung der Brüder lag, kam noch in einer ganzen Reihe von Erscheinungen zu Tage.

9. Geistliche Tändeleien.

Andreas Frey (bei Volck) theilt nach seinen Erfahrungen die Mitglieder der Gemeinde in drei Hauptklassen und nennt die erste und oberste Klasse hochnaturalisirte freie und fröhliche Leute, die alle Bande zerrissen haben, aller Zucht und Furcht entflohen sind und den Adel der Freiheit erlangt haben. Die zweite Klasse sind die lustigen und fröhlichen Wundenwürmelein, die sich mit grossem Fleiss üben, den Naturalismum oder das naturelle Wesen und den freien Adel der obersten Klasse zu erjagen. Die dritte Klasse sieht den beiden andern mit missvergnügten Augen und Herzen zu und kann das lustige, fröhliche und freie Reichmannsleben mit der Lehre und dem Leben Christi und seiner Apostel nicht reimen, und wenn es dann und wann einer dieser Klasse wagt, die Ursache seines Missvergnügens zu sagen, so wird er als ein todter und kalter Mensch, der den Heiland noch nicht kennt und der Gemeine zur Last ist, verächtlich tractirt.“ In den Spielen der ersten und zweiten Klasse waren Andacht und Muthwillen mit einander verbunden. Die „Herzens-Küssel-Verse“, in denen es heisst: „Hier hüpft's! hier pocht's! hier klopft's!“ bei welchen Worten die Singenden die Hand aufs Herz legen, wurden nicht nur in den Versammlungen der Chöre, sondern auch von den Gemeindegliedern, wenn sie sich auf ihren Stuben besuchten, zum Scherz und Zeitvertreib unter Hüpfen und muthwilligen Sprüngen gesungen. „Sie haben Lieder, berichtet Volck (5, 536),

die nach der Melodie eines Tanzes, der Siebensprung genannt, gemacht sind, ferner nach der Melodie: „Allhier auf diesem Platz, da find' ich meinen Schatz;" auch singen sie Lieder nach der Melodie des Liedes: „wenn du mein Schätzel wilt sein, musst du mich lieben allein", desgleichen nach bekannten Märschen" (übrigens ist eine ähnliche Metamorphose ursprünglich auch in der lutherischen Kirche vor sich gegangen).

Wenn in Marienborn die letzte Abendviertelstunde zu Ende war, so fingen die Brüder, ehe sie zu Bette gingen, ein Rumorens an (Frey bei Volck 4, 397, 399), als wären sie unsinnig vor Muthwillen; insonderheit die Musikanten machten allerlei Lustbarkeit, die man in der Welt nur hören kann, und das dauerte oft bis zwölf, ja ein oder zwei Uhr in der Nacht. Wer daran Anstoss nahm oder dem Treiben ein Schriftwort entgegenhielt, über den fielen sie mit höhnischem Gespötte her.

In Herrnhut hatte Z. eine Brüderwache eingerichtet, zu welcher jede Klasse der Brüder Einen zu deputiren hatte und welche in der Sonntagsnacht zusammen kommen musste und theils über das Werk des Heilands in der Gemeinde und in den ferneren Missionen zu reden, theils im Chor im Ort auf- und abzugehen hatte, um zu sehen, was in der Gemeinde passire. Sie horchten vor den Thüren und Fenstern der Brüder, brachten ihnen geistliche Ständchen, rühmten an den Einen des Heilands Gnade, sangen den vermeintlich Schwachen aber auch ihre Bitte um Wachsthum in der Gnade vor. Wenn den Grafen die Reihe traf, zog er mit der Wache umher, sang nach seiner stets bereiten und flüssigen Poesie fast Jedem einen Vers oder ein ganzes Lied, besuchte auch die Eheleute in ihren Kammern, um zu sehen, ob sie nach seinem Sinne ordentlich, d. h. abgesondert im Ehebette lägen.

Bei Illuminationen, die man zur Feier von Geburtstagen und anderer Feste liebte, wurde unter Anderm auf Papier in ovaler Form das Seitenhöhlchen, die Seitenwunde des Heilands, dargestellt, inwendig blutig ausgemalt, auswendig mit einer Glorie von Goldpapier umgeben und im Kranz mit Lichtern und Lampen von verschiedenen Farben beleuchtet. Rund herum waren Tauben, klein und gross, nah und fern dargestellt; auf dem Rande des Höhlchens sassen die vom Heil schon näher

angezogenen Herzen; in der Wunde selbst schwammen, wühlten und plätscherten die „ganzen Herzel“ als Täubchen und kleine Fische. (Bothe 1, 16.)

Die Führer der Hochnaturalisirten waren Johann Michael Langguth und Renatus, der Sohn des Grafen. Ersterer, eines Predigers Sohn aus Erfurt, wurde, als er in Jena studirte, von Z. zum Unterricht seines dort weilenden Sohnes angenommen, folgte Z. 1738 nach Berlin, wo er dessen Reden nachschrieb, führte sodann auf den Synoden zu Gotha und Marienborn das Protokoll, ward 1744 von Friedrich von Watteville adoptirt und das Jahr darauf, als die Adoption durch das Reichsvicariat bestätigt war, mit der Tochter des Grafen, Benigna, die den Vater auf seiner zweiten amerikanischen Reise begleitet hatte, zu Zeyst vermählt. Bei einer der Illuminationen, wie man sie zu Marienborn anzustellen pflegte, war der Heiland mit seinen Wunden und der Dornenkrone dargestellt, die Seitenwunde sehr gross, hinter derselben aber ein Bildniss des gräflichen Schwiegersohnes angebracht, damit dieser bei der Illumination durch die Wunde heraussehen sollte. (Volck 1, 88.) Der junge Graf, Christian Renatus, förderte besonders den „Geist der Trunkenheit,“ der in der Isenburgischen Gemeinde herrschte. Er nannte den Andreas Frey (siehe dessen Erklärung bei Volck, 4, 399), weil derselbe über die Ausbrüche dieses Geistes trauerte, einen Schelmen und Ketzer. Als dieser, trotz der Bedrohung durch den jungen Grafen, an Z. nach dessen Rückkunft aus Holland über das zügellose Wesen schriftlich klagte, erhielt er von diesem unter der satyrischen Adresse „An den Bruder Andreas Frey, Herrn auf Andreasburg“ (wie man sein Gartenhäuschen nannte), eine muthwillige Antwort, in welcher ihn der Graf als Andreas den Grossen, der den Respect bei den Brüdern sich durch seine Irrthümer selbst verscherzt habe, aufzieht und zuletzt mit dem Spruch beschenkt: „Mit Gewalt lehrt man einen Bären tanzen und er bleibt doch ein Bär.“ Naiv ist die Klage des Grafen in demselben Briefe, dass er nun mit der rühmenden Beschreibung, die er auswärts von dem Herrn auf Andreasburg gemacht habe, „stecken bleibe.“

Der weltliche Sinn, der sich in den spielerischen Extravaganzen ausdrückte, liess die Brüder, besonders die Streiter

und Propagandisten, auch in Wohlleben versinken. Ueber das Reichmannsleben derjenigen von den obersten Klassen, die, aus dem Handwerk hervorgegangen, sich mit kostbaren Kleidern, weiss gepuderten Perrücken, Taschenuhren und goldenen Ringen an den Fingern als „grosse Herren" der Welt darstellten, sind Volck, der von diesem angeführte Andreas Frey und Bothe mit einander übereinstimmend. Letzterer schildert (p. 76) das genusssüchtige Leben der Gemeindeobersten in Berlin und in den holsteinischen Kolonieen mit Zügen, deren Treue schwerlich bestritten werden kann, und beschreibt die Mission der Brüder z. B. nach Livland als einen wahren Kriegszug, auf den sie arm und abgerissen auszogen und aus dem sie „in kostbaren Kleidern von Sammet und Seide", geschmückt mit Kleinodien und „schöner Bagage und Beute" heimkehrten. Selbst Freiherr von Schrauttenbach, der einstige Genosse des Grafen, sagt („Graf Z. und die Brüdergemeinde seiner Zeit", herausgegeben von Kölbling, Gnadau 1851), dass jene Provinzen mit ihrer Gastfreundschaft den Brüdern „ein Capua" wurden; sie „verliessen ihre eingeschränkte Lebensart, überliessen sich den guten Tagen und gewannen Freude an dem Wohlleben."

Der Graf selber war kein guter Haushalter. Seine Reise von Marienborn nach Genf mit funfzig Brüdern und Schwestern im Frühjahr 1741, sein dreimonatlicher Aufenthalt in jener Stadt, wo er für das Unterkommen seiner Gesellschaft mehrere Häuser miethen musste, — diese erfolglos bleibende, geistlich-militärische Expedition erforderte einen grossen Kostenaufwand. Sein mehrjähriger Aufenthalt in England, während und nach der Büdinger Krisis, gleichfalls mit zahlreicher Begleitung, verschlang grosse Summen, die immer wieder von neuen Brüdern und Freunden aufgebracht werden mussten. Andreas Frey (in seiner Declaration bei Volck, 4, 425) erzählt, „was dem Grafen und seiner Frau Gräfin in den Sinn kommt, das muss ihnen angeschafft werden, es koste, was es wolle; die Gräfin hat sich drei Kutschen angeschafft in den vier Jahren, weil ich in Deutschland gewesen bin; zweimal liess sie sechs Pferde aus Holstein bringen, die ersten waren ihr nicht schön genug. Der Graf hatte seine Kutsche aparte für sich und die Anna Nitschmann mit ihm und auch die Kinder hatten ihre eigenen Kutschen, wie etliche

reiche Leute unter ihnen, und wenn es an das Reisen kam, so sah es aus, als wenn die Generalspersonen im Frühjahr ins Feld ziehen."

10. Haltungslosigkeit und Verfall des Instituts.

Die Seelenkraft und eigenes Urtheil war in den Tändeleien und Spielereien der Gemeinde entnervt, von den Geboten und Schlüssen der Aeltesten niedergeschlagen, vom Loose unterdrückt, durch die verordneten Herzenseröffnungen (eine Art beständiger Ohrenbeichte) überwacht. Der Gehorsam war der des Jesuitenvereins, des damaligen politischen Absolutismus und der freimaurerischen Illuminaten. „Höher, sagt Bengel, ist keine Gefangenschaft unter geistlichem Schein gestiegen als diese." Die zahlreichen Conferenzen der Gemeinde-Angehörigen dienen dazu, die Localvorsteher und durch diese die Oberleitung des Ganzen über Gesinnung des Einzelnen und über Absichten der umgebenden Welt in Kenntniss zu erhalten. So wurden z. B. in Berlin, wie Bothe (I., 34) berichtet, Sonntags Abends von halb 6 bis halb 7 Uhr die Dienerconferenzen gehalten, in denen von der Oekonomie gesprochen wurde, und die Privatdiener mussten berichten, was für Fremde angekommen und was mit denselben vorgegangen sei. Gleich darauf, von halb 7 bis halb 8 Uhr fand die Besucherconferenz statt, wie die erstere aus Männern und Frauen bestehend, die erzählten, was sie bei ihren Besuchen gesehen und gehört, wie sie die Leute gefunden hätten, wer bei diesen ein- und ausginge, ob man davon Nutzen oder Schaden haben könne. Mittwochs Abends von 5 bis 7 Uhr ist die Arbeiter- oder Gesellschaftshalter-Conferenz, in welcher die Arbeiter berichten, was sie in den zur Erforschung und Prüfung der Brüder gehaltenen Gesellschaften aus diesen zur Kenntniss ihrer wahren Gesinnung herausgekriegt haben. Freitags Nachmittag von 5 bis 7 Uhr ist die enge Conferenz, der nur die Hauptarbeiter und Hauptarbeiterinnen beiwohnen und in welcher von der Kasse und deren Einkünften und von der Haltung und Zuverlässigkeit der Arbeiter, Diener und Dienerinnen gehandelt wird. Ausserdem gab es noch eine geheime Conferenz, über deren Thema Bothe noch nichts Genaues wusste.

Jakob Lischy, von Geburt ein Schweizer, reformirter Prediger in Pennsylvanien, früher Mitglied der Herrnhuter Gemeinde, veröffentlichte 1748 zu Germantown bei Christoph Sauer, dem Verleger mehrerer wichtiger antiherrnhutischer Schriften, eine Declaration, in welcher er unter Anderm berichtet, wie die Gemeinde-Disciplin die Kinder von den Eltern losreisst. So verlangte Spangenberg von einem Ehepaar, sie sollten, wenn sie zum Abendmahl zugelassen werden wollten, von ihrem Vater und ihrer Mutter, deren ehrbares Leben notorisch war, glauben, dass dieselben „mit Ketten der Finsterniss gebunden und satanisch seien.“ Derselbe Lischy theilt in einer 1749 unter dem Titel „Warnende Wächterstimme“ veröffentlichten Predigt mit, dass einem aufrichtigen ledigen Bruder, der missvergnügt über das leichtsinnige Leben im amerikanischen Bethlehem, von der Gemeinde abgehen wollte, gedroht wurde, es würde ihn, wenn er ausscheide, der Donner erschlagen. Lischy hatte den Grafen selbst bei seiner Anwesenheit in Pennsylvanien erzählen hören, dass auf St. Thomas ein herrnhutischer Arbeiter, als er eine eigene Negerschule errichten wollte, sogleich nach seiner Trennung von den Brüdern vom Donner erschlagen sei (bei Volck, 6, 846). Aus jeder Periode des Lebens Z.'s, seit seiner Jugend bis zum kritischen Jahr 1750, sind viele Fälle bezeugt, in denen er gegen Widersacher mit der Androhung des Todes losfuhr. Oefters bestimmte er die Zeit, wann ein solcher Feind ein Kind des Todes sein würde. In einer Schrift gegen den Separatisten Andreas Gross, mit dem er Ende des Jahres 1736 zusammengerieth, führt er zum Beweis, dass mit ihm nicht zu scherzen sei, mehrere Fälle an, in denen er seine Kraft zum Ausrotten bewiesen habe. Seine Anhänger trauten sich dieselbe Kraft zu und übten nicht selten das „Todtbeten“. Dem Oberpfarrer Mickwitz zu Reval z. B. vergalten die Brüder daselbst die Dienste, die er ihnen bei der Einführung ihres Werks geleistet hatte, nachdem er hinter ihr weltliches Treiben gekommen war, damit, dass sie ihn in einer ihrer Erbauungsstunden, am 30. October 1741, todt beteten. Sie sandten darauf zwei der Ihrigen zum Pfarrer, um über den Erfolg ihres Gebets Nachricht einzuziehen, und erschraken sehr, als sie ihn wohlauf und freudig gestimmt fanden. (Harnack p. 140.)

Als Beispiel, wie die Obern der Gemeinde das *zum Handwerk gehörende Klappern* verstanden, führt Andreas Frey in seiner Erklärung an, wie Spangenberg z. B. in Pennsylvanien von ihm gerühmt habe, dass er in Deutschland ein wichtiger Zeuge sei und grossen Leuten, als Fürsten und gräflichen Personen, wenn sie ihn besuchten, so mächtig an ihre Herzen geredet habe, dass sie mit Thränen der Rührung von ihm gingen. A. Frey, ein Taufgesinnter mit einem ehrwürdigen Bart, lebte als eine Art Einsiedler im Gartenhäuschen zu Marienborn und wurde von den vornehmen Fremden, die sich die Gemeinde ansahen, gewöhnlich auch aufgesucht. „Dass solche Leute mich besuchet, sagt er darüber selbst in seiner „Erklärung“ (bei Volck 4, 463), das ist wahr; aber dass ich sollte an ihre Herzen geredet haben, davon weiss ich im Geringsten Nichts; denn wie solche Leute zu mir kamen, das war vor keinen Besuch zu rechnen, sondern vielmehr für eine Neugierigkeit, weil sie hörten, es wohne ein pennsylvanischer Einsiedler im Gartenhäuschen, und haben sie sich niemals so lange bei mir aufgehalten, dass ich Gelegenheit gehabt hätte, mit ihnen von ihrem Herzen zu reden.“

Johann Albrecht Bengel weist bereits auf den Kunstgriff der Gemeinde hin, viel Gewaltige und Edle als ihre Glieder anzugeben und ihnen „von allerlei Ende und Orten hergeholte Titel beizulegen.“ Volck's Bericht (3, 311) von der Industrie, mit welcher Z. verschiedene Grafen als Zeugen bei der Trauung des schlesischen Edelmanns von Larisch und einer reichen Engländerin durch den englischen episkopalen und herrnhutisch gesinnten Prediger Stonehouse nach Marienborn einlud und den mehr als 70 Zeugen, die bei dieser Gelegenheit ein weitläufiges Instrument unterschrieben, pomphafte Titel beilegen liess, ist daher gewiss nicht zu bezweifeln. So prangten in diesem Instrument, welches zum Behuf der Auslieferung des Vermögens jener Engländerin in London seine Rolle zu spielen hatte, eine Menge Nobiles; der Eine unterschrieb sich ferner als „Cantzlar“, Andere leuchteten als Bischöfe oder Syndici; Bruder von Gersdorf, damals nur Bruder-Emissar, unterzeichnete als königlich polnischer Kriegsrath und Bruder von Peistel musste als Schloss-

hauptmann unterschreiben, obwohl Marienborn, so lange es bestand, keinen solchen gehabt hat.

In seinem Benehmen gegen die lutherischen Theologen, zumal nachdem dieselben wider seine dogmatischen Phantasieen und gegen die „naturelle“ Freiheit der Brüder und Schwestern ihre Stimme erhoben hatten, zeigte Z. die ganze Haltlosigkeit seiner geistlichen Diplomatie. Einerseits steifte er sich (z. B. in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Lieder, die auf den zwölften Anhang folgte) auf die Verdecktheit seiner Sprache, zu welcher den Widersachern „der rechte Schlüssel“ zum Déchiffriren fehle, — und zu diesen unfähigen Kunstrichtern sind doch auch die kirchlichen und akademischen Commissarien zu zählen, die er selbst zum Urtheil über sich und seine Gemeinde aufgerufen hatte und deren Approbation er sich rühmte. Andererseits brach er gegen die theologischen Kritiker seiner Stiftung in leidenschaftliche Schmähworte aus, sagte (z. B. in den pennsylvanischen Reden, Theil I., p. 15) von ihren Controversen: „das ist Bosheit! das ist Wuth“, oder sprach von „einer gewissen Race, einer geistlichen Missgeburt“, die sich den Brüdern widersetzt.

Er befand sich in London, als eine grosse Krisis über sein Institut ausbrach und dasselbe, nach seinen kühnen Uebergriffen in die bestehenden Kirchen-, wie in die bürgerlichen Verhältnisse, zu einer bescheidneren Haltung gezwungen wurde. Er hatte so eben seinen letzten auswärtigen Triumph genossen und vom 20. Februar bis zum 12. Mai 1749 das Unter- und Oberhaus die Bill passiren sehen, welche der Brüder-Unität in England und Nordamerika eine feste Stellung sicherte. Indessen war aber das Institut in Deutschland dem Zusammenbruch nahe gekommen. Selbst die äussere Theilnahme oder Neugierde hatte nachgelassen. Bis zum Jahr 1749 war der Zulauf aus der Fremde und Nachbarschaft in Marienborn und Herrenhaag noch zahlreich; es kamen Besuche aus Dänemark, Schweden, Norwegen, der Schweiz, dem Elsass und aus allen Theilen Deutschlands; wenn Bettag war, strömten die Leute aus der Nachbarschaft von drei, vier und mehr Meilen herbei. Allmälig war aber Alles im Vergleich gegen sonst wie todt geworden. Dazu kam jetzt

11. Der Bruch mit der Büdinger Regierung.

Im Jahre 1742 hatten die Brüder der Büdinger Regierung durch den Kaufmann Beuning eine Anleihe von 150,000 Gulden verschafft und dies Geschäft mit dem Gesuch verknüpft, dass sie das Recht haben sollten, in bürgerlichen und kleineren Vergehen die Cognition und erste Instanz zu üben, Pfändung, Arrest, Gefängniss und Geldstrafen zu verfügen und einen Richter aus ihrer Mitte zu ernennen, den zwar die Regierung zu confirmiren hatte, den man aber auch von Seiten der Brüder zu entlassen das Recht haben sollte. Alles das war zugestanden worden. Bald aber glaubte die Regierung zu finden, dass die Gemeinde ihr Privilegium zum Schaden der Gerechtigkeit und der Landesordnungen benutzte. Die beim Gemeindegericht angestellten Personen standen als Mitglieder der Gemeinde unter der Furcht des Bannes und der Disciplin und mussten nach dem Willen und Interesse der Obern verfahren und entscheiden. Die Strafgewalt wurde für die geistlichen Zwecke der Gemeinde gemissbraucht und die Zellen der Ronneburg füllten sich mit Gemeinde-Angehörigen, die nach der Ansicht der Obern widerspenstig, unsicher oder verrätherisch waren. Von dem Gemeingericht sollte zwar an die Landesregierung die übliche Appellation stattfinden, wenn sich Jemand durch einen Spruch beschwert fühlte; aber kein Bruder, keine Schwester durfte zu appelliren wagen, wenn sie nicht in Zucht und Bann fallen wollten. Dazu kam, dass gerade in den Jahren seit 1740 das weltliche Treiben mit den Donationen, Schenkungen und Testamenten zu Gunsten der Gemeindekasse um sich griff, was aber Alles unterm Schirm des Gemeingerichts der Cognition der Landesregierung entzogen wurde. Als jedoch durch die Streitschriften der lutherischen Theologen und durch Enthüllungen früherer Mitglieder der Gemeinde die innere Praxis derselben bekannt wurde, glaubte die Regierung zu Büdingen, diesen sogenannten *status in statu* nicht mehr sich selbst überlassen zu dürfen. Sie schlug daher dem regierenden Grafen vor, einen zuverlässigen Mann, der mit den Brüdern in keiner Verbindung stände noch stehen dürfe, auf den Herrenhaag zu setzen und zu verordnen, dass ohne die Gegenwart dieses Beamten keine Zusammenkunft weder bei Tage, noch bei Nacht,

weder in geistlichen, noch in weltlichen Angelegenheiten gehalten werden solle. In Kirchensachen hätte derselbe, damit die Brüder nicht über Gewissenszwang klagen dürften, keine Stimme abzugeben, sondern nur darauf zu sehen, dass die Seelsorge nicht auf leibliche Dinge und das Gewissen sich ausdehne. In weltlichen Händeln sollte er die Autorität haben, dass er alle gerichtlichen Protokolle zu führen hätte und kein weltlich Geschäft ohne sein Beisein und ohne Eintragung in die von ihm zu führende Registratur gültig sein könne. Ohne seine Bewilligung und Autorisation wäre keine Person, die einmal aufgenommen worden, von Herrenhaag zu verschicken oder wegzulassen, auch keine weiter aufzunehmen, sie habe denn die nach den Landesgesetzen zur Aufnahme erforderlichen Eigenschaften. Keine Copulation sei ohne Vernehmung beider Verlobten und darauf erhaltenem Trauschein vorzunehmen. Ueber alle Waisen seien hinlänglich angesessene Einwohner zu Vormündern zu bestellen, die nöthigen Inventarien zu fertigen und Vorsicht zu gebrauchen, dass deren Vermögen auf gerechte, billige und gesetzmässige Art erhalten und verwaltet, nicht aber der Gemeinde und deren unstäten Aufsehern überlassen werde. Alle Schuldbriefe, Verschreibungen, Contracte über unbewegliche Güter, alle Testamente und Schenkungen wären entweder in gewöhnlicher gerichtlicher Form zu errichten oder wenigstens nach vorgängiger Untersuchung zu bestätigen.

Der Landesherr erhob diesen Vorschlag zu einem Befehl und liess denselben durch den Regierungsrath Brauer dem Grafen und der Gemeinde eröffnen. Vergebens versuchte Z. die Willensmeinung des Landesherrn zu ändern. Auch das Mittel half nicht, dass man jenes Capital von 150,000 Gulden kündigte. Büdingen kam zwar diese Kündigung unerwartet, doch leistete es die Zahlung. Um nun den Anschein zu vermeiden, als wolle es sich an Herrenhaag rächen, schloss es mit der Gemeinde im Februar 1748 einen Interims-Contract auf 5 Jahre, binnen welcher Zeit Alles im *status quo* gelassen werden sollte. Durch den inzwischen im October 1748 erfolgten Tod des regierenden Grafen Ernst Kasimir bekamen jedoch die Sachen eine andere Gestalt. Jetzt musste dem Nachfolger desselben, Gustav Friedrich, gehuldigt werden und in die Huldigungsformel für die Brüder

auf dem Herrenhaag wurde die Klausel eingefügt, wonach sie anzugeben hätten, dass sie keine Unterthänigkeit unter den Grafen Z. oder diejenigen, die auf sein, der Seinigen und ihrer Leiter Wink ihre Vorsteher und Aeltesten seien, suchen oder hinführo suchen wollen, sondern sich lediglich mit dem Genusse einer christlichen, vernünftigen und in Gottes Wort gegründeten Gewissensfreiheit begnügen. Nach dieser Form konnten und wollten die Herrenhaager nicht huldigen, und da sie bei dieser Erklärung beharrten, so erging das Edict vom 12. Februar 1750, dass sie, da ihnen ihr Gewissen die Leistung dieses Eides verbiete, innerhalb dreier Jahre die büdingischen Lande zu verlassen und mittlerweile wegen ihres Vermögens die nöthigen Einrichtungen zu treffen hätten. Nochmals übergaben die Brüder ein Notariats-Instrument, in welchem sie zwar erklärten, der Landesobrigkeit unterwürfig sein zu wollen, übrigens sich aber auf die religiösen Bande beriefen, welche sie selbst an den Grafen von Z. und diesen unauflöslich an sie knüpften. Auch diese Erklärung blieb ohne Wirkung, worauf der Abzug der Brüder begann. In drei Jahren war er vollendet.

Zu gleicher Zeit erreichte der lutherische Aufstand gegen die Gemeinde seine Höhe und letztere sah sich mit den Ausartungen ihrer Emancipation in Deutschland zugleich isolirt und von dem Hauptschauplatz ihrer phantastischen Entwickelung vertrieben.

12. Das Benehmen Z.'s in der Krisis des Instituts.

Die Sache glich einem Zusammenbruch und Alles sah den Entschlüssen Z.'s, der seit 1749 in London weilte, mit Spannung entgegen. Die Gemeinde harrte eines Worts, welches die durch den Freiheitsrausch der letzten Jahre herbeigeführte Verwirrung lösen würde; Freunde und Gegner des Instituts in Holland, England und Nordamerika, welche die lutherischen Streitschriften zum Theil in Uebersetzungen erhielten, fürchteten und hofften, den Ruin des alle Welttheile umfassenden Unternehmens herankommen zu sehen.

Das Wagniss einer Heiligung der Natur, welche dem damals in Frankreich aufsteigenden Naturalismus mit seiner Feier der Eingebungen der Natur entsprach und auf dem

vulkanischen Boden der Religion die späteren, weit schwächeren Schwärmereien der deutschen Sturm- und Drangperiode vorbildete, war der eigentliche Stein des Anstosses.

Z., der schon in der Schulzeit eine schwere Tour im Tanz oder eine Schule in der Reitbahn mit seinem Heiland einübte, hatte die Formel des Instituts aus seinem Innern genommen. Er hatte auch zur Tändelei, in welche die geistliche Sicherheit seit 1740 ausartete, das Zeichen gegeben und sie mit seinen Liedern unterstützt. Klagen, wie die jenes Andreas Frey, wies er als Eingriffe des gesetzlichen Sinnes in sein eigenstes Werk streng oder mit satyrischem Muthwillen zurück. Die Uebung der natürlichen Freiheit im gewöhnlichen Leben hatte er so weit getrieben, dass er eine Störung der Brüder und Schwestern in der „kindlichen“ Freude an ihrer eigenen Freiheit nicht zulassen durfte. Als die Klagen über Brüder und Schwestern sich mehrten und steigerten, machte er den lästigen Zuträgern das Leben schwer und man fürchtete zuletzt, ihn durch unangenehme Nachrichten in eine jähzornige Aufregung zu versetzen, die ihn zu einem, für das Institut gefährlichen Entschluss bringen könnte. Er selber fühlte, dass ein durchgreifendes Verfahren den Geist des Instituts verletzen würde, und glaubte sich am besten zu helfen, wenn er dieser ihm überlegenen Macht freien Lauf liesse. Auf der Höhe der Krisis im Jahre 1749 wartete seine Umgebung in London auf ein Wort; er aber schwieg, wich allen Versuchen, auch Spangenberg's, ihn zum Sprechen zu bringen, aus. Er hatte sich bisher am besten dabei gefunden, wenn er sein Werk aus den scheinbar gefährlichsten Verwirrungen sich selbst heraushelfen liess, und es war dabei auch, wie z. B. während der Empörungen seiner herrnhutischen Schützlinge gegen eine auch nur scheinbare Verknüpfung mit dem lutherischen Kirchenwesen, aus den Katastrophen von 1727 und 1729 glücklich wieder ins Freie gelangt. In keinem Falle wollte er in einer so entschiedenen Weise in die jetzige Irrung eingreifen, dass es den Schein erhielt, als wolle er den Excentricitäten der Brüder und Schwestern an die Seele gehen. Was die Gegner als Ausschweifungen und gefährliche Verirrungen anklagten und den Kern, den er in diesen hochgehenden Freiheiten schätzte und verehrte, konnte

und wollte er nicht so scheiden, dass er den Kern für sich herausschälte. Gerade der Seelenschwung, der sich selbst in den Tändeleien und Ergötzungen der Wetterauischen Gemeinde zu erkennen gab, hatte die Pilgergemeinde zu Herrenhaag zu einem Seminar gemacht, dessen Glieder nach kurzer Einkehr sich zur Mission nach Grönland oder Ceylon, zu den Indianern Nordamerikas oder zu den Wilden der Capkolonie tüchtig fühlten. Das Extrem wollte Z. deshalb erhalten wissen und nur unter der Hand gab er den Wink, man möge den Schein desselben meiden. Nur so weit, als es auf eine solche schonende Mässigung ankam, liess er seinen Schwiegersohn Joh. von Watteville die Gemeinden in Deutschland bereisen und vor einem zu lauten und auffälligen Genuss ihrer geistlichen Privilegien und Vorzüge warnen. Seinen Sohn, den einzigen, den er hatte, Christian Renatus (geb. 1727), berief er schon im Frühjahr 1749 zu sich nach London, um ihn, der sich durch Muthwillen und Lebhaftigkeit unter den Wetterauischen Brüdern hervorgethan hatte, zur Moderation anzuhalten. Derselbe ging auch auf den neuen Weg mit Folgsamkeit ein, konnte aber den plötzlichen Wechsel mit seiner geistigen und leiblichen Constitution nicht bestehen und erlag zu London der Auszehrung am 28. Mai 1752.

Trotz aller Mässigung und Zurückhaltung, welche Z. in dieser Krisis bewies, ging die Gemeinde aus derselben doch nicht ohne eine grosse Veränderung hervor. Ihre Expansionskraft hatte sie mit der Genialität der Jugend verloren und die 20,000 Seelen, die sie jetzt noch in ihrer europäisch-festländischen, in der britischen und in der nordamerikanischen Provinz zählt, sind nicht mehr, als sie in den letzten Jahren Z.'s aufzuweisen hatte. Die schöpferische Fähigkeit auf dem dogmatischen Gebiet war selbst in Z.'s Phantasie durch den Zusammenprall mit den lutherischen Eiferern ins Stocken gerathen; mit der Kritik des biblischen Buchstabens war es vorbei und es blieb der Gemeinde nur übrig, ihre Anschauung vom Blut des Heils nach dem einfachen Bibelwort herabzuspannen und die bisherigen Ekstasen ihres Cultus zu mässigen. Es erhielt sich zwar noch die Ueberlieferung, dass sie in ihrer Unität neben der mährischen Urform auch den lutherischen und reformirten Typus umspann, allein der Specialbund,

den sie in London mit Jesu geschlossen hatte, beschränkte sich doch nicht nur auf den mährischen Verein und kannte so wenig noch lutherische und reformirte Brüder, dass die Absorption von deren etwaigem besondern Glaubensidiom als längst vollzogen vorausgesetzt werden konnte. Und die mährische Urform, deren angeblicher Vorzug nur in der Unbekanntschaft mit der lutherisch-reformirten Vergangenheit Deutschlands und in der Abneigung gegen eine Belastung mit derselben bestand, — hatte sie nicht Z. mit der protestantischen Aufklärung, mit der socinianistischen Kritik des lutherischen Dogmas, endlich mit der pietistischen Opposition gegen die Symbole und mit dem Feuer der rheinischen Separatisten und Inspirirten erfüllt? War sie also nicht selbst weiter Nichts als der Sammelplatz der Aufklärung, welchem sich Lutherische und Reformirte anschlossen, um die Last ihrer Symbole los zu werden?

Auch die lutherischen Streiter wurden nach dem Scheidungsjahr 1750 abgekühlt. Sie hatten ihre letzten dogmatischen Pfeile abgeschossen und die Erschöpfung der herrnhutischen Productivität, der letzten inhaltsvollen, welche der deutsche Protestantismus aufzubieten hatte, verfehlte nicht, auf die Eiferer einzuwirken. Sie hatten nun eine Gemeinde vor sich, die nur auf das Bibelwort fussen wollte; der Anstoss, welchen das „naturelle“ Leben des Brüdervereins der Schamhaftigkeit des Volksbewusstseins geboten hatte, war unter dem Aufschrei der Pfarrer und des Bürgerstandes gefallen; aber es blieb die Anregung, welche Z. in weiten Kreisen Deutschlands gegeben hatte. Seine poetische Ausschmückung der „simpeln“ Menschengestalt Jesu, die er bei den Socinianern kennen gelernt hatte, seine freie Stellung zum Alten Testament, die kühnen Wendungen der Kritik, die er an den Evangelien übte, verfehlten ihre Wirkung nicht und bald nach dem Jahre 1750 behauptete die Aufklärung, welche der Pietismus aus dem Westen nach Deutschland verpflanzt hatte, allein den Platz. Lutherische Theologen warfen mit der Zeit auch auf die Brüder-Unität einen freundlichen Blick; Semler z. B., der noch in dem Vorwort zu Baumgarten's „Untersuchung theologischer Streitigkeiten“ (1762) die Antipathie der vierziger Jahre gegen das Herrnhuter-

thum hegte, sprach sich später mit vieler Theilnahme über dasselbe aus. Im nächsten Jahrhundert wird es bei der Reorganisation Europas nach den grossen napoleonischen Kriegen mitwirken.

Fassen wir zunächst Z. in den letzten zehn Jahren seines Lebens ins Auge.

13. Schluss.

Im Jahre 1747 hatte Z. die Erlaubniss erhalten, nach Sachsen zurück zu kehren; das Jahr vorher hatte die Gemeinde das von Büdingen zurückerhaltene Capital der sächsischen Regierung als Vorschuss für die Pacht des Amtes Barby, welches nach dem Aussterben des Hauses Sachsen-Weissenfels an die Churlinie zurückgefallen war, vorgestreckt. Im October 1750 traf der Graf von England aus in Herrnhut ein und visitirte die durch den Umzug aus der Wetterau nothwendig gewordenen Veränderungen. Seit dem August 1751 bis zum März 1755 war er wieder in England, dessen Weltbeziehungen er für eine Universalität und gleichsam ökumenische Stellung seiner Gemeinde benutzen wollte; während er aber in dem Lindsey-House bei London mit der überseeischen Pilgergemeinde residirte, brach über ihn nach der kaum überstandenen Büdinger und innern Noth eine neue, die Finanznoth herein. Die Capitalien für ständige Unternehmungen, wie die Pachtungen für Marienborn, das Palais Lindsey-House waren auf seinen Namen aufgenommen; die dictatorische Art aber, mit der er, wie in andern Angelegenheiten, über die vorhandenen Mittel verfügte, hatte die Zinszahlungen in Unordnung und Stockung gebracht; die Gläubiger drängten, er und ein paar englische Bürgen waren von der Haftnahme bedroht, als eine zufällig eintretende Hülfeleistung und ein Arrangement wegen der künftigen Zahlungstermine der Verlegenheit noch einmal abhalfen. Eine gründliche Ordnung brachte aber in die Finanzen der Gemeinde Johann Friedrich Köber, geb. 1717, vor seinem Eintritt in die Unität Gerichtsbeamter in Bautzen; er setzte die Errichtung eines Directorial-Collegiums durch, welches auf die Provinzen und Gemeinden eine Unitätssteuer vertheilte und auch durch diese Heranziehung der Gemeindeglieder die Dictatur des Grafen brach und den seit der Wetterauer Krisis eingetretenen Ernst

und Geist der Nüchternheit befestigte. Z. selbst gab von London aus seine Zustimmung zur Vertretung der nun herangezogenen Gemeinden durch ihre Deputirten auf den Synoden; erst nach seinem Tode aber bildete sich aus diesem Keim die jetzige Vertretung der Brüder-Unität durch die Conferenz der zwölf Gemeinde-Aeltesten, welche von der Generalsynode, d. h. je drei Abgeordneten der drei Provinzialsynoden, gewählt werden.

Wie Kober die Finanzen und die Heranziehung der Gemeinden zur Leitung des Ganzen ordnete, so hat Spangenberg in seiner *Idea fidei fratrum* (1778) der oben beschriebenen Herabstimmung der Dogmatik Z.'s zum Populären und biblisch Formulirten den Ausdruck gegeben. Spangenberg war bei der Abfassung dieser Schrift vier und siebenzig Jahre alt und starb erst 1792.

Am 19. Juni 1756 starb die Gemahlin des Grafen. Dieselbe hatte mit ihrer Besonnenheit, Seelenruhe und Verständigkeit ihm in seiner Gemeindestiftung hülfreich zur Seite gestanden; doch beurtheilt man sie zu gering, wenn man ihr allein nachrühmt, dass sie mit Rath und That besonders für die ökonomischen Angelegenheiten der Gemeinde wirksam gewesen sei. Sie hat sich auch als geistliche Ordnerin bewährt. Als z. B. ihr Mann sich 1736 auf der livländischen Reise befand, zog sie nach Frankfurt a. M., brachte dahin ihr Haus von mehr als dreissig Personen mit und hielt Hausandachten, zu denen ein grosser Zustrom von Leuten aus der Reichsstadt stattfand. Auch war sie als Diplomatin thätig, wie sie z. B. im Anfang des Jahres 1743 nach Kopenhagen gereist war und sich bei der Königin zum Besten der Brüder-Missionen verwendet hatte. Darauf hatte sie die livländischen Anstalten inspicirt und sich nach Petersburg begeben, wo sie zwei Bittschriften an die Kaiserin und an den Prinzen von Hessen-Homburg richtete, aber für die nächst die Schliessung der livländischen Etablissements durch den kaiserlichen Befehl vom 16. April 1743 nicht verhindern konnte.

Congenialer war dem Grafen die Anna Nitschmann, die seit 1730 als Aeltestin der ledigen Schwestern in Herrnhut thätig gewesen war und als Vertraute Z.'s sich den Namen

einer Mutter der Gemeinde erworben hatte. Ihr schwunghaftes und entschlossenes Wesen, ihre naturelle Freiheit im Stand der Gnade, ihre Naivität im Tändeln und Entschiedenheit im Rath, wenn es der Organisation der Gemeinde galt, auch wohl ihre Theilnahme an der Ausbildung der Dogmatik hatten ihr eine bevorzugte Stellung zu Z. gegeben, welche der Gräfin oft peinlich war, von dieser aber in ruhiger Fassung ertragen wurde. Zu den vielen Aenderungen, die Z. mit seinem Stande, Namen und Gemeinde-Amtstiteln vornahm, gehört auch der Act, durch welchen er sich zu ihrem Bruder machte. Ehe er nach Pennsylvanien ging, liess er sich von ihrem Vater, David Nitschmann, adoptiren, legte seinen gräflichen Charakter nieder und erklärte, er heisse nur Ludwig Nitschmann. Anna, die ihn auch auf der grossen amerikanischen Reise begleitete, war während der absolutistischen Regierung Z.'s seit der Mitte der vierziger Jahre des Jahrhunderts gleichsam sein Kanzler, neben und unter ihr ihre jüngere Nichte Anna Johanna Piesch und die Tochter des Grafen Benigna. Wenn man den Vergleich ohne Nebengedanken erlauben und hinnehmen will, so können wir die Stellung der Anna Nitschmann neben Z. als die Parallele zur gleichzeitigen Stellung der bevorzugten Frauen bezeichnen, welche in Frankreich Ludwig XV. als Schild wider das Eindrängen und Einreden der officiellen Minister gegen seine absolutistischen Beschlüsse benutzte.

Ein Jahr nach dem Tode seiner Frau, am 27. Juni 1757, liess sich Z. die Anna antrauen. Er verbarg diesen Act der Gemeinde; nur die vertrautesten Mitarbeiter waren in das Geheimniss eingeweiht; jedoch blieb die Sache auf die Dauer nicht im Dunkeln und Z. musste der Beunruhigung und Missstimmung der Gemeinde durch die Publication des Verhältnisses im November 1758 ein Ende machen. Indessen lebte das Ehepaar nicht mehr lange zusammen. Z. starb am 9. Mai 1760; seine Gemahlin lag bei seinem Tode an der Auszehrung krank und folgte ihm wenige Wochen darauf. Die Mutter Z.'s starb erst drei Jahre nach ihrem Sohn in ihrem acht und achtzigsten Jahr zu Berlin als Wittwe ihres zweiten Mannes.

Mit dem oben angeführten Urtheil des Nicolaus von Watteville über die Art, wie sich Z. in der Gesellschaft präsentirte,

stimmen die Berichte anderer Zeitgenossen überein. So schreibt der Verfasser der „Nachricht von dem Ursprung und Fortgang der Brüder-Unität“ (in Büsching's Magazin für neue Historie und Geographie, Theil 13 p. 118): „Seine von Einigen so gerühmte äussere Gestalt war nur mittelmässig und zeichnete sich durch Nichts aus; sein Eintritt ins Zimmer kündigte den Mann von hohem Stande eben nicht an und seine Stellung und Handlungsweise war für die grosse Welt zu hölzern und gerade weg.“ Dagegen gesteht derselbe Berichterstatter das Einnehmende seiner Sprache ein, indem er bemerkt, dass Offenheit und Treuherzigkeit in Verbindung mit seinem Witz seinen „Ausdruck oft naiv und auffallend machten.“ Auch einer der lutherischen Gegner Z.'s, Otto Andreas Woldershausen (in der Schrift: „das Leben des Herrn Grafen N. L. von Zinzendorf, grösstentheils aus den Vorlesungen eines berühmten sächsischen Theologen gesammelt“, Wittenberg und Zerbst, 1749), lässt in seiner Schilderung von Z.'s „Aeusserlichem“ erkennen, dass ihm mit den deutschen Weltverbesserern, Schwärmern und Revolutionären des achtzehnten Jahrhunderts Feuer und stürmischer Charakter der Sprache gemeinsam waren.

Die „Erinnerungen an den Grafen bei Gelegenheit seines neuesten, von F. Lehmann gestochenen Bildnisses“ (Berlin 1828) sind insofern wichtig, als sie den Nachweis führen, dass das Porträt des Grafen, welches Spangenberg seinem Leben desselben beigegeben hat und welches darauf z. B. in die abgekürzte Reproduction dieses Werkes von G. B. Reichel („Leben des Grafen von Z.“, Leipzig 1790) übergegangen ist, mit seinem „widrigsüsslichen“ und selbstzufriedenen Lächeln auf volle Authentie keinen Anspruch machen kann. Der Verfasser jener Schrift giebt zwar zu, dass die Porträts aus der späteren Zeit des Grafen, zu denen das des Spangenbergschen Werk gehört, „in dem, worin sie alle übereinstimmen, der Fülle des Gesichts und dem lächelnden Blick, das äussere Ansehen Z.'s, zumal in seinen letzten zehn Jahren, treu ausdrücken“, kommt aber zu dem Resultat, dass das von dem Maler Kupetzky, zu welchem Z. auf einer seiner Reisen durch die Schweiz in den Jahren 1739, 1740 oder 1741 gesessen haben muss, das treueste, welches man kenne, sei. J. G. Müller in dem von Z. handelnden

Abschnitt seiner „Selbstbekenntnisse merkwürdiger Männer“, Theil 3 (Schaffhausen 1795), sagt über dieses Bild: „es zeigt eine der schönsten, liebenswürdigsten Mannspersonen. Der Mund hat bei Weitem nicht das Widrigsüssliche, was fast alle seine Bilder haben, sondern giebt, nebst dem schönen blauen Auge, dem Feuer des Blicks und der reinen offenen Stirn, dem Gesicht eine wohlthuende Harmonie und reizende Lieblichkeit, mit männlichem Ernst vermischt.“

IX. Semler und seine Forschung.

Spener war in der weltlichen und kirchlichen Gelehrsamkeit zu Hause und seine Anhänger und Nachfolger, wie Arnold und Joachim Lange, geboten über einen grossen Schatz des Wissens. Mystik und Erregtheit der Inspirirten und Separatisten hoben und erweiterten das Herz, auf welches sich die neue Gemeindestiftung Z.'s gründete, während Edelmann durch die Unruhe und zufälligen Entdeckungen seines Anachoretenlebens auf die geistesverwandten Erscheinungen der englischen und französischen, auch der holländischen Literatur gerieth, denen er kritische Waffen gegen die Symbole entleihen konnte.

Als aber die beiden noch wilden und phantastischen Kritiker, Edelmann und Zinzendorf, sich um das Jahr 1750 aus der Oeffentlichkeit zurückzogen, bestieg den Lehrstuhl in Halle der Mann, der mit der Kunde des weltlichen und kirchlichen Alterthums und Mittelalters die ganze Gelehrsamkeit des neueren Abendlandes umfasste und seine kritische Neigung von der Schulzeit an in der Lectüre der mystischen Literatur gestärkt hatte. Dieser Mann, Semler, verarbeitete den Schatz seiner Gelehrsamkeit zur kritischen Waffe der neuen Schule, brachte in das Geheimniss des Urchristenthums das erste Licht, in die Erklärung der Evangelien- und Epistel-Literatur des Neuen Testaments die ersten bahnbrechenden Lösungen und erhob den Pietismus in der Form der moralischen Religion über den bisherigen Kirchenglauben.

Johann Salomo Semler ist den 18. December 1725 zu Saal-

feld geboren, wo sein Vater Matthias Nicolaus Archidiakonus war. Derselbe, von einer thüringischen Predigerfamilie abstammend, hatte in Jena Theologie studirt und ward darauf, im spanischen Erbfolgekrieg, Feldprediger der gothaischen Truppen, welche damals in holländischen Dienst übergegangen waren. Mit diesem Regiment stand er einige Jahre in Deutschland, auch in Italien, wo er einen ganzen Winter lang in einem Kloster zu liegen kam und einige sehr rechtschaffene Ordensleute kennen lernte. Er liebte es später, von diesem Theil seines Lebens zu reden und der junge S. hat während seiner Schulzeit ihn öfter davon sprechen hören, wie „der freundschaftliche und vertraute Umgang mit diesen Geistlichen ihn überzeugte, dass der äusserliche Unterschied der Religionsparteien meist zufällig und auf äusserliche Umstände gegründet sei, indem diese Fratres für sich selbst eine sehr gute, richtige Erkenntniss gesammelt und praktisch angewandt hätten.“ Die würdige Mutter Johann Salomon's, Dorothea Elisabeth, geborene Kämpfer, war noch mehr durch ihren ganzen Charakter als dnrch Gestalt und Anmuth, die ihr auch nicht fehlten, empfohlen. Sie hatte ein gesetztes, fast stets ernsthaftes Wesen, häusliche Arbeitsamkeit, eigene Geschicklichkeit und Unverdrossenheit; die Zeit, wo sie nur von der Haushaltung abkommen konnte, wandte sie dazu an, ihrem Mann und einem älteren Sohn beim ersten Unterricht, welche dieselben Johann Salomo ertheilten, zu helfen. S. gedachte Zeitlebens mit Dankbarkeit der Eindrücke, die sein kindliches Alter von der Mutter erhalten und die sich später nach und nach zu den gediegenen Eigenheiten seines Charakters entwickelt hatten.

1. Sein Entwickelungsgang.

Während er in der Schule von Saalfeld aufstieg und schon frühzeitig in seinem Privatstudium sich mit dem classischen Alterthum vertraut machte, fand am Hofe des Herzogs Christian Ernst und unter dessen Einwirkung auch in der Stadt jenes in der deutschen Culturgeschichte bekannte pietistische Exercitium statt, welches grossentheils auch sehr weltlichen Zwecken und der Jagd nach Ehrenstellen, Aemtern, Bedienungen und, bei Professionisten und Kaufleuten, nach Kundschaft diente.

S.'s Vater war gegen das weltlich-geistliche Treiben; erst, als er in seinem funfzehnten Jahre seine Mutter verlor, bemerkte S., dass die Denkungsart und der geistliche Dialekt seines Vaters sich nach und nach änderte; er selbst, der als der „unbekehrte“ Sohn des Archidiakonus bald fast allein dastand und allgemeines Aergerniss erregte, wurde durch das Gerede der Stadt und durch die Einwirkung seiner Umgebung so bearbeitet, dass er in Tiefsinn verfiel und sein eigenes Urtheil als sündliche Feindschaft gegen Gott verwarf. Als er befestigt genug schien, ward er mit den frömmsten Schülern nach Hofe zum Herzog bestellt, der sich mit ihnen über den Zustand des Herzens unterhielt und sie endlich der Reihe nach niederknieen und in seiner Gegenwart beten hiess.

Es war dies kurz vor seinem Abgang nach der Universität Halle, die er 1743, um Theologie zu studiren, bezog. Ein Jahr lang kämpfte er hier mit sich selbst und der neuen pietistischen Umgebung, um seinen Wissensdurst und seine sanguinische Hoffnung auf Erweiterung und auf eine neue innere Ordnung der theologischen Wissenschaft gegen den Argwohn, ja, gegen die Abneigung, mit der man im damaligen Halle das Streben nach unabhängiger gelehrter Kenntniss betrachtete, zu vertheidigen. Sigismund Baumgarten, dessen Vorlesungen er beim Beginn seines zweiten Studiensemesters, aber bei seinem Drang nach eigenen, häuslichen Forschungen auch nur lässig besuchte, half ihm in seinen inneren Kämpfen zur Entscheidung. Damals, wie später immerfort, wenigstens so lange, bis ihn in den letzten funfzehn Jahren seines Lebens die Reife seiner Arbeiten und die damit verbundenen Verwicklungen allein in Anspruch nahmen, betrachtete er diesen Gelehrten als einen grossen Charakter und grossen Mann. Derselbe, der vom Pietismus ausgegangen war, galt zu jener Zeit dafür, dass er sich von der Gnade etwas entfernt hatte; er hatte Historie und Wolfische Philosophie in seine Wissenschaft zu tragen gesucht und ausserdem eine Leidenschaft für literarische Kenntniss. Alles dies, verbunden mit einem menschenfreundlichen Charakter, nahm S. in dem Grade ein, dass er Baumgarten mit hingebender Pietät als seinen Lehrer betrachtete und verehrte. Er war sein Befreier gewesen, wenn auch der Schüler, bereits in der Uni-

versitätszeit sich durch die Kritik, welche dem Lehrer ganz fehlte, über diesen hinausschwang.

Schon damals kam S. auf den Gedanken, dass die Theologie, „als blosser Anfang für Menschen, die zu einer im Staat ausgemachten Klasse gehören wollen und einen grossen äusserlichen Endzweck befördern sollen, von der Religion, die allen Christen um ihrer eigenen Wohlfahrt willen gemein sein müsse oder könne", sehr verschieden sei. (Vergleiche über dies Alles „D. Johann Salomo S.'s Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst", zwei Theile, Halle 1781, 1782.) Baumgarten konnte mit seiner scientifischen Theologie, der S. bei seinem feurigen vorwärts in das Gebiet der freien Untersuchung und Sichtung, sowie zugleich rückwärts in das Gebiet der historischen Prüfung strebenden Naturell ohnehin kein eigentliches und stätiges Studium widmete, die Bedeutung jener Unterscheidung in ihrem ganzen Umfange nicht fassen. Nur insofern kam er S. und dessen Andeutungen entgegen, als er in vertrauten und freundschaftlichen Unterhaltungen die ängstliche Sorgfalt, mit der er die kirchliche Ueberlieferung und Rechtgläubigkeit mit philosophischen Demonstrationen umschanzt und umschlossen hatte, über die Theilnahme, die er manchen neuen, z. B. englischen deistischen Erscheinungen widmete, vergass. In einer Abendgesellschaft bei ihm, der Voltaire und der Canzler Wolf beiwohnten, nahm er sogar besonders lebhaft die Partei eines englischen Deisten, und für S. war es nun „ein inniges Vergnügen, zu sehen, wie die gemeine Theologie so gewaltig verlor, ohne dass die christliche Religion zu kurz kam." „So wenig Baumgarten, bemerkte dazu S., diese Beobachtung in seinen Vorlesungen und Schriften jemals deutlich vorgetragen und auseinandergesetzt hat, so tief fasste ich sie und machte für mich alle mögliche Anwendung." S. zog zuletzt in Baumgarten's Haus, unterstützte ihn in seinen literarischen Arbeiten und machte sich selbst durch eine Reihe gelehrter Publicationen, auch ausserhalb Deutschlands, einen geachteten Namen.

Nachdem er in Halle als Magister promovirt hatte, übernahm er bald darauf 1750 die Redaction der Koburger Zeitung, während seine Ernennung zum Professor am akademischen Gymnasium zu Koburg eine tituläre blieb. Er selbst

erzählt über seine Redactionsthätigkeit: „Ich sammelte mir alle Posttage aus den schon ausgesuchten Materien diejenigen Sachen, die in besondere Klassen schicklich gebracht werden konnten: Naturbegebenheiten, dahin Erdbeben, Wasser und Feuer vom Himmel oder auf Erden gehörten; — Entdeckungen in allerlei Theilen der gangbaren Wissenschaften; — Prätensionen, Klagen und Anforderungen der Höfe oder Staaten und Städte; — ganz gemeine vorübergehende Neuigkeiten. Nach und nach fing ich an, selbst darüber etwas zu versuchen, zumal ich an literarischem Gewürz niemals Mangel hatte. Ich hatte sehr bald die Freude, dass in Regensburg, in Schaffhausen meine kleinen politischen Chrieen (oder wie soll ich diese Arbeiten nennen?) wieder abgedruckt wurden.“ Indessen setzte er sein Hallesches Studium der deutschen Rechts- und Reichsgeschichte aus den Quellen eifrig fort, und „gerade in dieser Zeit hatte der Herzog von Württemberg Streit mit Einigen vom Adel, die in seinem Territorium Güter hatten, übrigens auch in der Matrikel der unmittelbaren Reichsritterschaft sich angekauft hatten und daher sich selbst Reichsunmittelbare nannten und gar nicht des Herzogs Unterthanen heissen wollten. Der ritterschaftliche Consulent war und schrieb in Erlangen und da kam mir manche sehr mangelhafte Behauptung so in den Weg, dass ich zuweilen in meinen Zeitungen ziemlich herzhaft widersprach, wenn er so geradezu seinen Vortheil erhaschen wollte. Durch diese so ehrlichen und ganz unbestellten Urtheile wurde der damalige Württembergische Gesandte in Regensburg, ein Herr von Pfeil, dazu gebracht, dass er sehr freundlich an den Verfasser der Koburger Zeitung schrieb und ihn ersuchte, etwas Mehreres von den Ministerialibus jener Zeit zu sagen, als in den Zeitungen Platz wäre; er wolle es in Regensburg drucken lassen und austheilen. Die Aufforderung war immer ansehnlich genug, zumal für einen angehenden Zeitungsschreiber, der freilich nicht zu der geringsten Klasse gehören wollte und daher zuweilen so einen kühnen Federzug geflissentlich anbrachte. Ich nahm es also ohne Bedenken an.“ Sein Aufsatz wurde in Regensburg in Folio gedruckt und ausgetheilt und brachte ihn unter Anderm mit dem

grossen Kenner der deutschen Rechts- und Adelsgeschichte, dem Hofrath Scheidt, in einen gelehrten Disput.

Seine Zeitungsarbeit dauerte ein Jahr. Professor Schwarz an der Universität Altdorf, der zu dieser Zeit starb, hatte ihn kurz vor seinem Tode bei dem Nürnberger Patricier, Herrn von Ebner, einem gelehrten Freund der Wissenschaften, zum Nachfolger in seiner Stelle, als Professor der Historie und der lateinischen Poesie, vorgeschlagen. Es wurde ihm dies gemeldet und dabei an die Hand gegeben, sich den Patronen in Nürnberg vorzustellen. Die Reise nach Nürnberg, seine Bewerbung um die Hand der Tochter der verständigen und wohlhabenden Wittwe Doctorin Döbner, bei der er gewohnt und seinen Tisch gehabt hatte, sein Einzug in Altdorf und das ungetrübte Glück, welches ihm in dieser Universitätsstadt zu Theil geworden, — diese Partieen bilden anziehende historische Idyllen in seiner Lebensbeschreibung. Der Eindruck der Bescheidenheit und dabei der freimüthigen Sicherheit, mit denen er sich den Herren des obern Raths in Nürnberg vorstellte, erwarb ihm den Beifall dieser Männer; andererseits machte die thätige Werthschätzung, welche die Herren von Nürnberg ihren Gelehrten erwiesen, auf ihn einen tiefen Eindruck. Seine Frau, mit der er am 21. October 1751 in Altdorf einzog, stand ihm, besonders in seinen späteren Halle'schen Kämpfen, wenn ihn seine schüchterne Gewissenhaftigkeit gegen die Cabalen der Collegen und die von diesen hervorgerufenen Rescripte der Staatsregierung innerlich erregte, mit ihrer freudigen Frömmigkeit, Klugheit und Entschlossenheit helfend zur Seite und verstand es, den muthigen Kern, der ihn in den Schwierigkeiten seines idealen Strebens auch nicht verliess, im ersten Augenblick der Ueberraschung durch ihren Zuruf zu stärken. (Sie starb, nachdem sie neunzehn Jahre hindurch seine hülfreiche Genossin gewesen.)

Nur ein Jahr lang genoss er den Frieden des Altdorfer wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. „Wir genossen, sagt er in seiner Lebensbeschreibung, so viel menschliches, reines, ruhiges Vergnügen, als ich nachher in keinem Jahre wieder zusammen vereinigt gefühlt habe. Dreimal glückseliges Altdorf! Es hatte preiswürdige Männer und durchaus gnädige Patrone der Gelehrten!“ Mitten im Genuss dieses unschuldigen

Paradieses und in seinem Studium der mittelalterlichen historischen Quellschriften überraschte ihn die vom 10. April 1752 datirte, vom Oberconsistorium in Berlin ausgegangene Vocation zu einer ordentlichen Professur der Theologie in Halle. Baumgarten, der, um Neid und Nachstellungen wegen unmittelbarer Betreibung der Sache nicht zu sehr zu reizen, ihn einige Zeit vorher und nur entfernter Weise gegen seinen Bruder, den Oberconsistorialrath in Berlin, in Vorschlag gebracht hatte, schrieb erst ein paar Wochen später an S., um ihn zur Annahme des Rufes zu bewegen. S. lehnte jedoch den Ruf ab und widerstand auch dem wiederholten Drängen seines Lehrers bis tief in den Sommer hinein. Ausser der misslichen Stellung zu den Mitgliedern der Halle'schen Facultät, von denen Manche sich durch seine Berufung für benachtheiligt halten mussten, fürchtete er Collisionen, die einen „etwas lebhaften und betriebsamen Mann" auf dem Felde der theologischen Gelehrsamkeit sicher erwarteten. „Ich sah, drückt er sich in seiner Biographie aus, fast lauter Abhängung und niedere, beschlossene Abhängung; entweder der alten frommen Partei ganz ergeben — und dies war um so weniger meine Sache, da ich die Politik, welche oft Frömmigkeit heissen musste, schon längst gekannt hatte von Saalfeld aus; — oder der neuen scientifischen Theologie ergeben, die ich, zumal an Baumgarten, unendlich hoch schätzte; aber ich vermisste stets die vorige grosse historische Reihe der vorausgegangenen Theorieen und Systeme, die keineswegs mit diesem neuen System gleich harmonirten. Welchen Weg sollte ich nun ergreifen? Es mitmachen mit der einen oder andern Partei? Das war mir gleichsam unmöglich gemacht worden durch mein individuelles Studiren. Einen neuen Weg sollte ich etwa gehen? Welche unüberwindliche Schwierigkeiten, welche undankbare Arbeiten sollte ich mir zum Zwecke setzen?" — Erst als sein Vater, — der seine Ansichten über alte Meinungen wohl kannte, ihm oft genug Vorsichtigkeit und Ueberlegung empfohlen hatte und auch wusste, „was für unverschonende Aufmerksamkeit" in Halle auf ihn warten würde, — ihn in einem Briefe ermahnte, einer Schule der Prüfung und Versuchung sich nicht zu entziehen, da sah er sich genöthigt, derjenigen Empfindung zu folgen, die im Grunde seines Innern

auch die seinige gewesen war und die er nur in seiner Schüchternheit noch als einen Versucher zur Selbstüberhebung betrachtet hatte. Er schrieb an den Freiherrn von Danckelmann nach Berlin seine Annahme der Vocation und nachdem die preussische Regierung auf sein Gesuch seine Ablösung aus dem Nürnbergischen Dienst bewerkstelligt hatte, langte er am 14. April 1753 in Halle an und begann sogleich in seinen Vorlesungen über Hermeneutik, die er neben seinen kirchengeschichtlichen Vorträgen hielt, sowie in seiner Lection über die Augsburgische Confession sich den Weg zu ebnen, auf dem er im Laufe der Jahre seine epochemachende Neuerung zur theoretischen Reife bringen sollte.

Er war indessen noch kein volles Jahr in Halle, als trotz seines ausserordentlichen Fleisses der erwartete Sturm losbrach. Baumgarten musste ihm einen an ihn selbst von seinem Bruder, dem Oberconsistorialrath, im Namen mehrerer Mitglieder des Oberconsistoriums und unter Veranlassung des Freiherrn von Danckelmann gerichteten Brief vorlegen, in welchem über die in seiner Person übel ausgefallene Wahl Beschwerde geführt und ihm Trägheit und Mangel an Application vorgeworfen wurde. Baumgarten richtete den Niedergeschlagenen zwar selbst wieder auf, indem er ihm von Weitem zu verstehen gab, dass diese Beschwerde von Halle'schen Gegnern, die ihm selbst dadurch den empfindlichsten Verdruss zuziehen wollten, veranlasst sein möge. Am gefasstesten benahm sich aber seine Frau, sie liess ihn in ihren muthigen Worten die Stimme seines eigenen herzhaften Innern hören, die er in seiner bedenklichen Schüchternheit Anfangs noch niederhielt. Er sollte doch, sagte sie, an seinen täglichen ernsthaften Fleiss, an so viele auswärtige Freunde denken, die ihn besser kännten; da er unschuldig sei, sollte er sich, wie es sich immer schicken möge, herzhaft verantworten und, wenn die Cabale zu stark wäre, geradehin um allergnädigste Entlassung aus dieser Stelle bitten, sie wolle alle diese Kosten verschmerzen, wenn er nur für seine Ruhe und ihr Vergnügen mehr sorgen wolle, als bisher bei so unmässigem Studiren geschehen wäre, worüber er sich schon mehr als nöthig wäre, eine solche Gestalt zugezogen hätte, die man die gelehrte zu nennen pflege; sie wolle es dem Dr. Baumgarten

ganz unschuldig gestehen, dass sie ihn von nun an sogar mehr als vorher abhalten würde, damit er sich nicht vollends vor der Zeit und ohne Nutzen aufopfere. Er folgte dem Rath, setzte auch eine Antwort nach Berlin auf, welche „in der geziemenden Ehrerbietigkeit kenntliche Merkmale einer Entschlossenheit und Rechtschaffenheit einschloss, die ihm bei einigen Personen nach und nach eine sehr vortheilhafte Aufmerksamkeit zu Wege brachten.“ Der Consistorialrath Herrenschmid endlich, mit dessen Frau die seinige einige Bekanntschaft hatte und zu dem ihn in seiner Verdriesslichkeit seine eheliche Gehülfin schickte, klärte ihn über die Berliner Zustände auf, versprach ihm gegen etwaige andere Halle'sche Eingebungen seine Empfehlung und rief ihm, indem er ihn vorsichtig aufmunterte, zu: *Tu contra audentior ito.* S. sagt selbst, dass das auch seine Entschliessung und Einsicht gewesen sei.

Im Kampfe mit sich selbst und mit einer Umgebung, die ihren abgegrenzten und fest geschlossenen Wirkungskreis gegen Störung zu vertheidigen suchte, ward er der Neuerer. Er musste sich dazu entschliessen und daran gewöhnen, allein zu stehen. Er war unruhig und ungetröstet, wenn er seine neuen Arbeiten sich vor ihm aufthürmen sah. In der pietistischen Casteiung, der er sein Gemüth in der letzten Zeit des Schullebens und im Anfang der Studentenzeit unterworfen hatte, war seine natürliche Gewissenhaftigkeit geschärft worden und malte ihm seine scheue Bedenklichkeit den ungewissen Erfolg seiner Forschungen als schreckenvoll vor. „Wenn man mich nicht in meinem eignen Kummer verachtet und mir nicht gar Merkmale des unerbittlichen Unwillens gegeben; — wenn man mich zu öfteren freundlichem Umgang zugelassen und liebreich zu gewinnen gesucht hätte, anstatt mich beobachten zu lassen, um was Nachtheiliges über mich zu sammeln, wäre es ganz gewiss gewesen, dass ich von dem so rauhen Wege der theologischen Gelehrsamkeit selbst zurückgetreten und eine neue Art von Verbindung eingegangen wäre.“ Allein das war nur ein verschwebender Gedanke; in ihm arbeitete der unwiderstehliche Trieb und die Gewissheit des Neuen, — eine Gewissheit, die ihn zugleich unruhig und innerlich fest machte.

Wenn er keine menschliche Aufmunterung fand, so fühlte er sich doch auch wieder wohl, indem er sich dem Strom der Entdeckungen hingab und sein Tagewerk mit dem Gesang eines Kirchenliedes und unter „herzlicher Theilnehmung an dem schönen, sinnlichen oder grossen Inhalt“ desselben begann.

Baumgarten, dessen äusserlich rubricirte Dogmatik und Gelehrsamkeit, sowie moralisches Christenthum noch ohne jegliche Verbindung ausser einander lagen, konnte zwar die ganze Bedeutung des Ziels, nach dem S. hinarbeitete, nicht fassen; allein er hielt ihn doch auch nicht zurück und seine bedenklichen Aeusserungen konnte S. für halbe Aufmunterungen halten. „Ich weiss es noch gar wohl, erzählt dieser, dass er die Freiheit im Denken, so ich nach und nach zu äussern anfing, freundlich mit mir beredete; ich würde mir eine gewisse Art Leute auf den Hals hetzen, deren es sehr viele gebe, die auch Verbindungen hätten, wodurch sie mir in der äusserlichen Welt schaden könnten. Ich wurde aber, da es die freundliche Art seiner Vermuthung wohl zu erkennen gab, dass er mich gleichsam nur prüfen wollte, mehr in meiner geraden Denkungsart befestigt, als irre gemacht. Einmal redeten wir ganz ausdrücklich von der schlechten theologischen Beweisart und dass man zu viel zusammen halten wollte, dessen Vertheidigung aber nicht merklich gerathen wollte, und er gab zu erkennen, dass ich es auf meine Gefahr wagen könnte, dem Strom eine andere Richtung zu geben; er wisse, dass ich Gott fürchte und Nichts aus Leichtsinn oder unwürdigen Absichten thun würde.“ Baumgarten starb den 4. Juli 1757; S., der als Vormund der hinterlassenen Familie sich zum Besten derselben der Fortsetzung der deutschen Bearbeitung von Grutry's „allgemeiner Weltgeschichte“ und der Herausgabe von dessen Vorlesungen (mit der letzten Correctur von 30 Alphabeten und mit grossen, werthvollen Vorreden) widmete, war in seiner Entwickelung soweit gediehen, dass er sich schnell zur ersten und hervorragendsten Stellung in der theologischen Facultät erheben und dieselbe siegreich ein Vierteljahrhundert hindurch behaupten konnte.

2. Seine Arbeiten und deren Materialien.

Die Stimmung Semler's war eine universelle gleich derjenigen Spener's und Zinzendorf's. Er hatte wie seine Vorgänger die Gedankenfreiheit, kritische Neigung, den Unabhängigkeitssinn und das Streben nach einer intensiven Concentration der Ueberlieferung, kurz die neuen Schwingungen, welche die Geister des Westens, Frankreichs, Hollands und Englands zuerst in ihrem Innern erfahren und entfaltet haben, in sich aufgenommen und dazu auch in den von Frankreich her angeregten deutschen Privatvereinen etwas seinem eigenen Gemüth Entsprechendes erkannt. Nur unterscheidet er sich von seinen beiden Vorgängern durch die umfassende Kraft, mit welcher er die Schätze der westlichen Gelehrsamkeit und Forschung sich aneignete und dieselben, während Spener sich damit begnügte, die westlichen Anregungen zur Erleichterung der symbolischen Lasten zu benutzen, zur nachdrücklichen Kritik der Dogmatik, heiligen Schrift und der überlieferten Kirchenhistorie verwandte. Zinzendorf stand ihm im Punkte der Kritik und Concentration aller heiligen und historischen Ueberlieferung in dem Lichtpunkt des eigenen Gemüths am nächsten; was aber beim Gründer des Brüdervereins ein romantisches Abenteuer und ein genialer Wurf war, hat S. auf dem Wege der eingehendsten Forschung ausgearbeitet und detaillirt.

Gemeinsam war ihm mit den beiden Andern die Abneigung gegen die Erstarrung der lutherischen Kirche; aber ihn besonders interessirten an den holländischen und englischen Bibelforschern ihre freien Blicke und die eigenen Untersuchungen, welche dieselben über Ursprung und Deutung des biblischen Stoffs anstellten, während die lutherischen Theologen zum Schutz ihrer Sicherheit in einer absichtlichen Unwissenheit verharrten.

Er studirte die reformirten Theologen, von den Aelteren bis auf die Neueren, und schreibt in seiner Biographie, dass er bei Vielen derselben „eine meist gleiche Erhabenheit der Urtheile und Einsicht“ gefunden habe. Daneben wandte er während seiner Jugend und in der ersten Zeit seiner Lehrthätigkeit in Halle „viel Fleiss und Betrachtung“ auf mystische, erbauliche, separatistische oder fanatische Schriften. „Dieser

geheime Hang, sagt er, gehörte zu den innersten Falten meiner Neigungen"; in dieser Literatur ist ihm „sehr bald der Unterschied der Theologie und ihrer Bestimmung in der äusserlichen Religionsgesellschaft von der Privatreligion ganz kenntlich und gewiss geworden"; daher kamen seine ersten, „nach und nach dreisten Urtheile und seine eigenen Versuche" in der Kritik der Lehrbücher. In Jacob Böhme's Schriften zog ihn „eine neue Schöpfung der deutschen Sprache" an und er las Manches in denselben mehr als einmal „mit wirklichem Vergnügen über die glückliche Gemüthsordnung, Ruhe und Festigkeit der Seelenkraft dieses Mannes, zumal die Stärke und Festigkeit der Imagination, die er auf Wesen und Dasein, Unterschied und Verbindung der Dinge anwendet."

Die Quietisten, die Frau Guyon, Gichtel, machen ihm eine Klasse aus, die in der moralischen Welt durchaus nicht ganz fehlen kann, und er hat, wie er erzählt, „keine Ursache gefunden, auf diese Leute seine Zuhörer unwillig zu machen". Labadie und seine ersten Gehülfen und späteren Anhänger vergleicht er richtig mit Spener; nur meint er, war dieser viel stärker an Verstand und Entschliessungskraft, aber in Bezug auf Besserung des öffentlichen Religionsstandes kämen Beide sehr überein. Selbst den „Zusammenhang" der herrnhutischen Partei als eines Gliedes in der neueren Religionsentwickelung hat er nachher, wie er in seiner Biographie erklärt, gelinder beurtheilt wie früher. In seine Jugend und erste Halle'sche Lehrzeit fiel nämlich jener lutherische Aufstand gegen die Brüdergemeinde, dessen Documente Anfangs so lebhaft auf ihn wirkten, dass er in seinen ersten kirchenhistorischen Schriften die angeblichen Ausschweifungen der Herrnhuter als Thatsache betrachtete.

Die gleiche freundliche Stellung, wie sie William Penn und Zinzendorf zu den Katholiken einnahmen, hat er auch behauptet. Im Gegensatz zu den protestantischen Eiferern gegen die katholische Kirchenpartei schreibt er in seiner Biographie: „ich fand keinen Grund zu urtheilen, dass alle die Christen keinen Antheil an der christlichen Gemüthsverfassung haben könnten oder würden, die in der Gemeinschaft der alten Kirchenpartei in Unschuld beharrten." Und in der Vorrede

zum dritten Band seines „Versuchs eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte", in welchem er die katholische Kirche des 17. Jahrhunderts behandelt, giebt er eine glänzende Aufzählung der zahlreichen Annäherungen der römischen Kirche an das allgemeine praktische Christenthum. Er erinnert hier daran, wie der Streit der geistlichen Corporationen und Vereine, das Eingreifen ausgezeichneter Gelehrten, die Reform der Orden, Schulen und Erziehungsanstalten, die Verbesserung des höheren Unterrichts sammt der Ausbildung der gelehrten Methode, die Arbeiten französischer Theologen auf dem Gebiete der Forschung, die Reform der scholastischen Dogmatik und Moral Anregungen verbreitet haben, deren fruchtbare Folgen auch protestantische Gelehrte Deutschlands geniessen und nur noch nicht genug genutzt haben. „Wenn es nicht zu grosses Aufsehen gemacht hätte, sagt er in demselben Vorwort, würde ich mich erkühnt haben, diese Sammlung sogar einigen deutschen Prälaten der katholischen Kirche zuzueignen."

Eine innere Erfahrung, in welcher S. alle Gemüthsregungen der neuernden Geister von William Penn und den religiösen Virtuosen Frankreichs an bis zu deren Nachklingen in Spener und Zinzendorf erlebte, dazu seine umfassende Gelehrsamkeit, die ihn mit den grossen historischen und kritischen Leistungen der französischen Ordensmänner vertraut machte, — endlich die Besonnenheit, ja, Behutsamkeit seines Urtheils — diese reiche Ausstattung machte ihn zu dem ersten bedeutenden Kirchenhistoriker der Deutschen. Sein aus dem Pietismus hervorgegangener Vorläufer, Gottfried Arnold, hatte die unter der Herrschaft des Lutherthums nach dem kühnen Ansatz der Magdeburger Centurien und deren historischer Schlacht gegen die katholische Tradition erstarrte historische Forschung der Deutschen aus ihrem hundertfunfzigjährigen Schlaf aufgeschreckt und die Zeitgenossen mit seiner Vertheidigung der Ketzer, Philosophen, Mystiker und frommen Privatvereine erschüttert. S. beruhigte die aufgeregten Wogen der kirchlichen und privaten Kreise und stellte ein geordnetes Bild der gesammten Kirchengeschichte auf, indem er im Laufe der Geschichte die parallele Entwickelung der statutarischen Kirchengesellschaft und der privaten oder in das eigene Gemüth gezogenen Religion

und ihre gegenseitige Einwirkung auf einander schilderte. Er verherrlichte die von Arnold niedergeworfenen und geschmähten Kirchenhäupter und Potentaten keineswegs, aber er liess sie doch, wenn auch nicht ihr Freund, in der Reihenfolge der Ordner und Gründer gelten, wie er die Privatvirtuosen nicht als ewige Urbilder anrühmen wollte und vielmehr in ihrer Aufeinanderfolge und Betriebsamkeit den geschichtlichen Fortschritt in der Einführung der Religion in das eigene Innere und in ihrer Umwandelung zu den eigenen Schwingungen des Gemüths schilderte.

Johann Gottfried Eichhorn sagt von ihm in seinem beredten Nachruf (Bibliothek der biblischen Literatur, Band 5), nachdem er die diplomatisch-glatte Fortbildung des Arnoldischen Grundrisses durch Mosheim geschildert: „Nun kam Semler! Wie ein Heros schritt er gewaltig und gebietend über die unermesslichen Felder der Kirchengeschichte einher bis an die Grenzen des achtzehnten Jahrhunderts.“ Man hat später diese Schilderung übertrieben finden wollen; aber man zeige doch erst das spätere kirchenhistorische Werk der Deutschen auf, welches die fruchtbaren Keime der Semler'schen Arbeiten entwickelt hätte! Spittler und Henke haben weltlicher und belletristischer geschrieben, aber den universalen weltlichen Geist S.'s nicht geerbt. Planck hat in seiner Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs die Kühle, mit der er den dogmatischen Streitigkeiten des Reformationszeitalters gegenübersteht, ihm abgelernt, aber keine Ahnung von der hohen geschichtlichen Bedeutung, welche S. gleich Arnold den mystischen und theosophischen Unruhestiftern jenes Zeitalters beilegte. Spätere Facultätshandbücher (wie z. B. Gieseler's) sind mit ihrer geordneten und knappen Compilation der Formlosigkeit und Weitschweifigkeit des S.'schen Suchens überlegen, nur haben sie auch für seine Entdeckungen, originalen Gesichtspunkte, ins Weite eröffneten Aussichten und kühnen Urtheile keinen Raum, auch wenig Empfänglichkeit. Nur Neander könnte mit seiner Theilnahme für die Gegner und Opfer der kirchlichen Organisatoren und Potentaten mit ihm und Arnold zusammengebracht werden; in der That ist er auch von diesen Beiden angeregt worden; aber ihm fehlt z. B. schon

im Eingang der Geschichte der Blick für die schöne Ordnung, welche S. mit seiner Auffassung der Gnostiker als Träger der subjectiven und im Gemüth hausenden Privatreligion in das zweite Jahrhundert gebracht hat, — nicht zu erwähnen, dass er ihm und seinen Nachweisen der Fälschungen in den meistens untergeschobenen Schriften der antignostischen Partei dieses Jahrhunderts nicht folgen konnte.

S.'s Zugaben zu seinem Abdruck der Baumgarten'schen Vorlesungen über die „Theologischen Streitigkeiten", besonders zu den ersten beiden Bänden, die, selbst ein mächtiges Werk, von den beiden ersten Jahrhunderten handeln (zum ersten Band 317, zum zweiten Band 276 Quartseiten) liegen noch unbenutzt da und enthalten Vieles, was den Anhängern der neueren Tübinger Schule von Nutzen sein könnte.

Dass seine Unterscheidung der statutarisch-gesellschaftlichen und der Privatreligion, seine Fortbildung der Zinzendorfischen Gemüthsreligion und des Spener'schen Gegensatzes gegen die symbolischen Statute den wesentlichen Inhalt der Kantschen Schrift über die moralische Religion bildet und in einer modernen Verdünnung die Summe der heutigen bürgerlichen Bildung und ihrer Vereinsredner ist, davon wissen die neueren Historiker der deutschen Kultur nichts zu berichten. Die ausschliesslich belletristische Bildung der Deutschen, die auf die Zusammenhäufung der minutiösesten und bedeutungslosesten Details aus dem Göthe-Schillerschen Leben und Kreise zu Bibliotheken stolz ist, hat von der Spener-Zinzendorf-Semlerischen Wirksamkeit nicht die geringste Erinnerung mehr, und doch verdankt sie dem Sturm, welchen diese Männer hervorriefen, noch einzig die paar schwachen Wellen, auf denen sie sich in der Illusion eines ausserordentlichen Fortschritts wiegt.

So fruchtbar S.'s Ausführungen über das zweite Jahrhundert an muthigen Blicken sind, so konnte er in seinen Forschungen über das erste Jahrhundert nicht mit gleichem Erfolg vorschreiten, da er in dasselbe noch die Abfassung der Evangelien verlegen musste und den apostolischen Ursprung der paulinischen Briefe voraussetzte. Und doch hat er in seiner Verknüpfung dieser Literatur mit dem zweiten Jahrhundert und in dem Schicksal und Treiben der von ihr ins Leben gerufenen

Schulen eine Geschichtsconstruction aufgestellt, über welche die neuere kritische Tübinger Schule nicht hinausgekommen ist. Nach seiner Annahme bildeten sich in der Urzeit der christlichen Gemeinde zwei Parteien, eine jüdisch gesinnte, welche Petrus sammt den übrigen auf Juden ihren Wirkungskreis einschränkenden Aposteln zu ihren Oberhäuptern hatte, und eine gnostisch-freie, geistliche mit höheren Einsichten, an deren Spitze Paulus stand. Die letztere, voll Geschäftigkeit, das Christenthum zu einer Weltreligion zu erheben, sah Alles, was in näherer Verbindung mit Juden und Judenthum zu stehen schien, für ausserwesentlich und entbehrlich an und drang auf die Ausscheidung der national-jüdischen Ideen aus dem Christenthum, während des Petrus Schule auf dem Zusammenhang des Judenthums mit den christlichen Ideen bestand. Nach der Apostel Tod hätten sich beide Schulen fortgepflanzt und einander zu überflügeln gesucht: aus dem Schooss der freieren paulinischen gingen die gnostischen und allegorisirenden Parteien hervor; auf der Seite der andern Partei, die mehr der Lehrform Petri folgte, stand z. B. der Verfasser der dem Clemens zugeschriebenen Homilieen. Unzufrieden aber mit dieser christlichen Disharmonie und besorgt wegen der übeln Folgen, welche bei dieser Uneinigkeit im Lehrvortrag zu befürchten waren, habe man im Laufe des zweiten Jahrhunderts darauf gedacht, die Lehrvorträge der Apostel Paulus und Petrus zu vereinigen und ihre Differenz auszugleichen. In dieser Absicht hätten mehrere Kirchenscribenten dem Apostel Petrus, obgleich sie dazu keinen sicheren Grund in der Geschichte hatten, Antheil an der Bekehrung der Heiden gegeben und ihn auf paulinische Weise predigen lassen. Durch diese Ausgleichung sei gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts der Katholicismus zu Stande gekommen, der nach seiner Erstarkung diejenigen, die sich dem Judenthum näherten, und die Andern, welche eine höhere Erkenntniss, die Gnosis, vorzogen, zu Ketzern stempelte. Im Neuen Testament betrachtete S. die drei ersten Evangelien als juden-christlich, die paulinischen Briefe als gnostisch-christlich, in den sogenannten katholischen Briefen der neutestamentlichen Sammlung sah er die Vorbereitung dessen, was er Katholicismus nannte.

S. steht mit dieser Construction, für die er die ganze Zeit bis zum Schluss des zweiten Jahrhunderts braucht, noch über der Tübinger Schule, die z. B. in Schwegler's Arbeit über das apostolische Zeitalter die Ausgleichung der Gegensätze sich noch innerhalb des ersten Jahrhunderts vollziehen lässt, und durch ihren unerschütterlichen Glauben an den apostolischen Ursprung der sogenannten paulinischen Hauptbriefe sich vollends grosse Aussichten versperrt, die bereits S. eröffnet hatte.

Der Kanon der neutestamentlichen Bücher, der nach seiner Construction gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts zum Abschluss kam, ist nun dem Halle'schen Neuerer der Ausgangspunkt einer Entwickelung, welche in zwei Gruppen auseinandergeht, von denen die eine sich um die gesellschaftliche, in menschlichen Lehrformeln, Bekenntnissen und symbolischen Büchern gefasste Religion sammelt, die andere aus denen besteht, welche kraft ihrer geistlichen Erfahrung den in den neutestamentlichen Büchern gegebenen geschichtlichen Stoff als Anleitung zu einer eigenen moralischen Religion benutzen und verarbeiten.

In jeder Periode der Kirchengeschichte hat es eine statutarische Fassung des schriftlichen Lehrstoffs gegeben, haben sich auch Geister und Privatvereine gefunden, welche die geistliche Erfahrung von der Wirkung der geschichtlichen Religion auf ihr Herz, ihre Gesinnung und ihre Urtheile ausgesprochen und sich unter einander mitgetheilt haben. Jedoch geht S. von der Ueberzeugung aus, dass letztere moralische Privatreligion nach dem Anstoss, den ihr die neuere Forschung und Wissenschaft, sowie die Erlebnisse und der Vorgang erweckter Geister gegeben haben, sich jetzt mächtiger als je erhebt.

Jenen Formeln und Statuten, die zum Schutz der gesellschaftlichen Religion aufgestellt sind und den bestellten Lehrern derselben zur Beachtung aufgelegt werden, spricht S. wie Spener jede innere Verbindlichkeit ab, die von der Verbindlichkeit, jede erkannte Wahrheit anzunehmen, verschieden wäre. Neben dieser Uebereinstimmung mit Spener huldigt er aber den Grundsätzen des kirchenrechtlichen Meisters der pietistischen Vereine, des Thomasius, und überlässt er die polizeiliche Sorge für die Erhaltung der Kirchengesellschaft „dem

weisen Ermessen“ der Fürsten, welche berechtigt seien, von den Geistlichen die Beachtung der Unterscheidungslehren ihrer Gemeinden zu verlangen.

Wir werden bald erfahren, in welche angreifenden Wirrnisse und Qualen S. durch dieses Bekenntniss zum pietistischen Kirchenstaatsrecht gerathen ist. Die letzten Bitternisse seines Lebens steigerte er aber noch durch seine grösste Leistung, die Erhebung der Privatreligion über alles Positive der Bibel und der Kirche und durch seine Forderung an die Geistlichen, dass sie sich diesem Fortschritt der subjectiven Religion in ihrer Bildung anschliessen sollen.

Die Zeitalter, welche die Geschichte und Entwicklung der Menschheit durchläuft, haben nach seinem Ausdruck immer eine eigene Stimmung und der Schauplatz, auf dem ein grosses Ereigniss vor sich geht oder ein neuer Gedanke aufkommt, hat einen localen Charakter, der für den Vortrag einer solchen Offenbarung bestimmend ist; auch die geistige Welt hat ihre Klimate, welche die Empfindungen und Entschlüsse der denkenden und handelnden Menschen modificiren.

So, meint nun S., ist auch der Vortrag in den Schriften des Neuen Testaments nur local und mit der Denkungsart jener Zeit übereinstimmend. „Neue bessere Grundsätze von innerer Verehrung Gottes ohne Rücksicht auf das mosaische Gesetz hatte Jesus zu empfehlen angefangen“, die Lehrart des Neuen Testaments bequemt sich aber bei alle dem an die jüdischen Meinungen und Erwartungen von einem Messias an und „kann für nachfolgende und ganz anders gestimmte menschliche Fassungen keine Vorschrift sein.“ Für die wachsende geistliche Erfahrung und für das eigene freie Nachdenken, für die „Liebhaber einer fortgehenden moralischen Wirkung Gottes“ kann eine der sogenannten heiligen Schriften oder einzelne Theile solcher Bücher nur nach ihrem „moralischen Werth“ beurtheilt werden. „Den Charakter des Göttlichen kann eine solche Schrift nur haben, wenn und soweit sie Allgemeines und für die menschliche grössere Vollkommenheit Wichtiges enthält und die eigene moralische Vollkommenheit dadurch gefördert werden kann.“ „Nur als Anleitung, nicht aber als ein für immer bestimmtes Maass, oder als eine unver-

änderliche Form des Verständnisses ist die Geschichte Jesu und die Einkleidung seiner Lehre, wie sie das Neue Testament aufstellt, anzusehen.

S. erfasst den Gedanken, der in diesen Wendungen arbeitet, endlich so kräftig, dass er sogar den Satz aufstellt, die Neutestamentlichen Schriften enthielten nicht einmal das eigentliche Christenthum. Die Absicht aller dieser Bücher, sagt er z. B., war darauf gerichtet, dass „neue Gedanken und Urtheile und eine neue Erkenntniss in den Theilnehmern an einer neuen moralischen Religion entstehen sollten. Diese eigene neue Erkenntniss, wodurch man jetzt selbst ein Christ wird und bleibt, steht aber noch nicht in diesen Büchern in einer entschiedenen und ausgemachten Vorschrift oder Verknüpfung da.“ Also nicht nur der Rest, der nach der Ausscheidung des Gemeinnützigen und Allgemeingültigen von den biblischen Büchern übrig bleibt, ist localen Charakters, sondern ihr ganzer Inhalt gehört einer vergangenen Localität und Zeit an und „die Historie eines Christus, seiner Apostel u. s. w. war nur Mittel zu einem (im Laufe der Zeiten und der innern Erfahrungen) zu entwickelnden Endzweck, nicht dieser selbst.“ Alle eigenmächtigen Eingriffe der alten Kirche in diese Entwickelung durch die „immer mehr zusammengetragenen Historien Christi, Mariä, der Apostel und der Heiligen und durch Concilienbeschlüsse“ haben das Wachsthum dieser eigenen moralischen Religion nicht verhindern können.

3. Die Krisis im Leben Semler's.

Semler hatte sich durch seine Lehrthätigkeit von einem Vierteljahrhundert einen hoch angesehenen Namen erworben. Seine Schüler verbreiteten die von ihm gewonnenen Anregungen im protestantischen Deutschland; seine wissenschaftliche Kritik der biblischen und kirchlichen Ueberlieferung ward der Leitfaden für die strebenden Universitätslehrer und eine so ausgezeichnete Stellung, wie sie seit einem Jahrhundert nur noch Spener errungen hatte, schien in ihrem Glanze auch zu einem leitenden Signal für das kommende Jahrhundert bestimmt zu sein. Alle diese Triumphe des Fleisses, Scharfsinns und einer

geistvollen Combinationskraft sollten aber in der öffentlichen Meinung auf einmal durch einen Zwischenfall in Frage gestellt werden.

Den Anlass dazu gab das Eintreffen Carl Friedrich Bahrdt's in Halle. Dieses Mitglied jenes dem achtzehnten Jahrhundert angehörigen Kreises von Abenteurern, welche die Stimmungen und Neuerungstriebe ihrer Zeit wie im Fluge auffingen und die aufgerafften Stichworte zu enthusiastischen Gründungen und als Commandogebot über die Mitwelt benutzen wollten, hatte nach einem leichtsinnig herbeigeführten Zerwürfniss mit dem Weihbischof von Worms im Mai 1779 sein Philanthropin in Heidesheim plötzlich verlassen müssen. Sein Gegner, der zugleich kaiserlicher Büchercommissarius in Frankfurt a. M. war, hatte gegen ihn ein Reichshofraths-Conclusum hervorgerufen, welches seine Uebersetzung des Neuen Testaments mit einem Verbot belegte und ihm befahl, entweder alle ihm zur Last gelegten Irrthümer zu widerrufen oder das deutsche Reich zu meiden. Bahrdt rettete sich durch die Flucht, richtete an den Kaiser sein „Glaubensbekenntniss", in welchem er sich von den positiven Lehren des Christenthums lossagte, und fand in Halle unter dem Schutz des preussischen Ministers von Zedlitz Aufnahme.

S. hatte zu dem Flüchtigen früher ein freundliches Verhältniss unterhalten und dessen Schriften in öffentlichen Vorlesungen seinen Zuhörern empfohlen. Gleichwohl hatte er dem Heimathlosen jetzt schriftlich angerathen, nicht nach Halle zu kommen, und als derselbe ihm bei seiner Ankunft einen Besuch machte, ihm erklärt, sein Ruf sei zu schlimm, als dass er sich in Halle würde halten können. Auch kündigte er ihm an, seine Ehre erfordere es, dass er gegen ihn schreibe. Seine Autorität ferner und der Eifer, mit dem er das Protestschreiben der theologischen Facultät gegen die Ertheilung einer Professur an Bahrdt, ja selbst gegen dessen Duldung in Halle als eines blossen Docenten betrieb, sollte in dieser Angelegenheit beim Berliner Hofe den Ausschlag geben. Die Facultät erreichte es zwar, dass von einer Bestallung Bahrdt's als eines ordentlichen Professors nicht die Rede sein konnte, aber sie vermochte es

nicht zu verhindern, dass derselbe die Freiheit erhielt, Privatvorlesungen zu halten.

S. fand sogar in der Antwort des Ministers auf die Eingabe der Facultät eine Andeutung, wonach derselbe sehr wohl dazu schreiten könne, Bahrdt bei dem mit dem theologischen Seminar verbundenen Erziehungsinstitut anzustellen. Das griff in den persönlichen Bereich S.'s. Er hatte seit dem Tode Baumgartens die Direction jenes Seminars und damit auch die Leitung des Instituts in Händen gehabt; um dasselbe in der bisherigen, von ihm vielfach verbesserten Form zu erhalten, trat er mit einer Beantwortung des Bahrdt'schen Glaubensbekenntnisses auf, regte aber dadurch nicht nur das gegen ihn gereizte Publicum von Neuem auf, sondern lieferte damit auch dem Minister eine Handhabe, ihn nicht nur durch die Entfernung von der Direction jener beiden Anstalten, sondern auch durch die Motivirung dieser Verfügung, dass nur Männer, die das Zutrauen des Publicums besässen, öffentlichen Schulanstalten vorstehen dürften, empfindlich zu kränken. Mochte diese Wendung einen Theil des plötzlich gegen S. eingenommenen Publicums eine Genugthuung bereiten, so konnten doch Alle, die S.'s. Gewissenhaftigkeit kannten, in der Insinuation, mit welcher in dem Erlass an die Facultät auch das Wort „Rechnungswesen" eingeflochten war, nur eine Unbilligkeit erblicken.

Indessen trug die „Allgemeine deutsche Bibliothek", die bisher alle seine Schriften mit lebhafter Anerkennung begrüsst hatte, dazu bei, die Missstimmung gegen S. zu steigern. Sie nannte es „sonderlich, dass der Mann, der zu den meisten der jetzt verschrieenen Heterodoxieen aus der Kirchengeschichte Stützen und Belege beigebracht hat, nun seine Hände in Unschuld waschen will und sogar gegen diejenigen, die wenigstens zum Theil von ihm gelernt haben, seine Stimme erhebt und seine Abweichungen von der Kirchenlehre zur gelehrten Theologie, ihre aber zu den Angriffen auf das Wesen des Christenthums rechnen will."

Wenn er im Laufe dieses Streits sich der Ausflucht bedient, eine öffentliche Aenderung der Kirchenlehre habe er nie beabsichtigt, so fragte man ihn, ob also nur der Eclat, das öffentliche Aufsehen, mit welchem seinem Vorgeben nach ein

Bahrdt und Andere reformiren wollen, ihm missfalle, und auf seine Erwiderung, er habe seinem Beruf gemäss seit beinahe dreissig Jahren an der Besserung der Lehrer und der bisher so unvollkommenen Lehrer-Kenntnisse gearbeitet, erwiderte man ihm, ob diese Besserung der Lehrer keinen Einfluss auf ihre öffentlichen Religionsvorträge haben solle und die Bearbeitung der mangelhaften Kenntnisse nicht auch zu einer Veränderung der Katechismen führen könne.

Man fragte ihn ferner, ob er selbst nie der Toleranz bedurft, nie wegen seiner Lehre Verketzerung erfahren, noch in Gefahr gestanden habe, ein Schicksal wie Bahrdt zu erfahren, — wie ihm namentlich zu Muthe war, als ihn der Eiferer Piderit beim *Corpus Evangelicorum* zu Regensburg denuncirte und Andere ihn des Naturalismus anklagten. Bahrdt selbst führte in der Erklärung auf die Beantwortung seines Glaubensbekenntnisses den Satz aus, der gesetzgebenden Macht oder einem Theile derselben gegen ein Gesetz Vorstellungen vorlegen, heisse noch nicht Staatsgesetze abändern, und verwies ihn auf das Beispiel Englands, wo häufig Bittschriften wegen Abschaffung der Testacte eingehen, ohne dass man den Bittstellern daraus ein Verbrechen mache.

Die A. D. Bibliothek nannte es auch auffallend und befremdend, dass der „kühne Theologe, der sich durch seine freie Untersuchung des Kanons sogar an die, von allen christlichen Parteien heilig gehaltenen Urkunden der Religionslehre gewagt und einige dazu gerechnete Bücher, weil sie seinem Urtheile nach nichts zur christlichen Vollkommenheit beitragen, bestritten hat, auf einmal von dem bestallten Lehrer verlangt, dass er öffentlich lehre, wie die feierlichen Lehrbücher seiner Kirche es haben wollen. Zudem sprach man der S.'schen Vertheidigung der von Bahrdt angegriffenen Kirchenlehre den Charakter des Hinlänglichen und Genugthuenden ab, weil Bahrdt, jeder Socinianer die Semlersche Deutung der Erlösung und Genugthuung unterschreiben könne und S. in seiner Erklärung der Dogmen mit seinem Gegner übereinstimme. Und Bahrdt selbst schreibt in seinem „Leben“ gegen S.: Man sehe nur selbst die Art seiner Widerlegung. Er widerspricht keinem einzigen Satz meines Glaubensbekenntnisses. Er streitet allein gegen mein

Recht, diese Sätze so frei und gegen die öffentliche Religion vorzutragen und laut zu bekennen. War das der Mühe werth?

In diese für S. höchst bedenkliche Angelegenheit brachte Basedow mit seiner Begeisterung für die Gründung einer Weltreligion noch eine besondere Verwickelung. Dieser, wie die Schwärmer des achtzehnten Jahrhundert auf die Neugestaltung und Unterwerfung der Welt sinnende Neuerer, besuchte, wenn er in Halle war, auch S. Aus seinen Reden war zu merken, dass er sich, wie S. in seiner Autobiographie sich ausdrückt, mit einer grossen Revolution der Religion trage und darüber sinne, wie sie (natürlich durch ihn selbst) zu bewirken sei. Als er von seiner bekannten Unterredung mit Lavater zurückkam, den er nach seiner Angabe für das Unternehmen gewonnen haben wollte, sprach er zu S. viel von der Wirkung einer zusammengesetzten Kraft und einer unausbleiblichen Veränderung in den Ueberzeugungen des Publicums, wenn er, S., oder noch ein paar Gelehrte einem Unternehmen beitreten wollen, zu dem auch die Herren Wieland, Klopstock, Lavater nach Genossen suchen würden. S. wich diesmal mit dem Hinweis auf die Historie der Religionen, Schwärmer und der neueren Ordensstifter aus.

Als Bahrdt schon in Halle war, besuchte Basedow wiederum S. und kam sofort auf seinen Plan einer Universal-Religion zu sprechen. S. setzte ihm aber diesmal umständlich auseinander, dass ihm, der die Historie des Menschengeschlechts und der christlichen Vereine gleichsam vor Augen habe, eine allgemeine Verbesserung des Menschengeschlechts durch Eine Religion als ein Unding erscheinen müsse, eine solche auch nicht im Plane Gottes liege und moralische Begriffe in den Subjecten immer verschiedene Form annähmen.

Eine Verständignng mit S. war also unmöglich, als aber dieser gegen Bahrdt aufgetreten war, kam Basedow seinem Freunde mit einer Anklageschrift gegen den Nestor der Halleschen theologischen Facultät zur Hülfe. Die Schrift erschien unter dem Titel: „Eine Urkunde des Jahres 1780 von der neuen Gefahr des Christenthums durch die scheinbare Semlerische Vertheidigung desselben wider den Fragmentisten“ (Dessau 1780) und knüpfte an die im Jahre vorher erschienene Beantwortung

der Wolfenbüttler Fragmente „vom Zweck Jesu und seiner Jünger“ an. Aus dieser Arbeit und den früheren Schriften S. suchte Basedow den Beweis zu führen, dass nach S. „die Thatsachen des Christenthums nichts als nach dem Geschmack und Vorurtheil der damaligen jüdischen Welt eingerichtete oder ausgesonnene Einkleidungen einer vortrefflichen Lehre, die Wunder selbst aber, die ausserordentliche Erleuchtung Jesu, seine Auferstehung und die Ausstattung der Apostel mit Kräften keine eigentlichen Wunder seien, und der Naturalismus S.'s von der Deisterei des Wolfenbüttel'schen Ungenannten sich nur dadurch unterscheide, dass dieser, „wo nicht Jesu selbst, doch seinen Jüngern einen boshaften Betrug Schuld gebe“, während nach S. dieselben sich „nur in ihren Darstellungen einer heiligen Geschichte, nur einer frommen Dichtung bedienten.“

S. hatte in seiner Beantwortung der Wolfenbüttler Fragmente eine geistreiche Exposition über die unsinnliche Natur der Auferstehung Jesu gegeben, welche Basedow nicht unrichtig in den Worten zusammenfasste, nach seiner Deutung gehöre dieses Wunder wie die angebliche Thatsache der Himmelfahrt „nicht dem Reich der Wirklichkeit, sondern dem der Vorstellung an.“ Und in der That hat S. in jener Exposition wie in seiner Deutung des Pfingstwunders der Apostelgeschichte diesen Substraten der biblischen Berichte so nachdrücklich den Charakter „einer blossen physikalischen Begebenheit, die unabhängig von unsern eigenen Vorstellungen“ besteht, abgesprochen, dass er in der Antwort auf Basedow's Urkunde an der Thatsache, die sein Gegner zu einer Anklage benutzte, nichts erwidern konnte, und sich mit einer nichtssagenden Ablehnung des Vorwurfs begnügte. Desto ausführlicher suchte er die ihm vorgehaltenen Heterodoxieen mit der Unterscheidung zwischen Lehrart und Lehre abzulehnen, worauf die A. D. Bibliothek mit ihrem Wunsche antwortete, „er möge sich durch das Bestreben, in der letzteren rechtgläubig zu erscheinen, nicht abhalten lassen, in der Lehrart nach wie vor neu und paradox zu erscheinen.“ Wenn er sich aber in derselben Streitschrift mehr als es sich bei seiner wirklichen Bedeutung ziemte, auf seine Rechtschaffenheit und unbescholtenen Sitten beruft, bemerkte die genannte Zeitschrift, „es habe

sogar den Anschein, als ob er verlange, dass man blos um seiner so sichtbaren sittlichen Vorzüge willen die Beschuldigungen, die Herr Basedow vorgebracht hat, keiner Aufmerksamkeit würdigen dürfe, während es sich doch nur fragt, ob er, wie Basedow nachweisen will, ein (vom biblischen Christenthum emancipirter) Naturaliste ist."

Die Wendungen, mit denen S. den Anklagen seiner Gegner auszubeugen suchte, waren allerdings ängstlich, aber nicht nur Hülfsmittel seiner scheuen und bedenklichen Natur, sondern zugleich Ausdruck der ursprünglichen Angst des Pietismus. Nie hat dieser, so kühn er sich gegen die kirchlichen Bekenntnisse und vor den dogmatischen Formeln des Lutherthums aufrichtete, denselben eine entscheidende Schlacht geliefert und immer zog er es vor, sich um diese bestrittenen Säulen der Rechtgläubigkeit herum zu winden. Diese Mischung von Kriegslust und schleichender Nachgiebigkeit haben aber auch noch die Männer, die unter dem Einfluss des Pietismus standen und die Frage zur Entscheidung zu bringen gedachten, von Spener geerbt und weder Kant hat mit seiner Debatte zwischen der statutarischen und der moralischen Religion, noch Schleiermacher mit der Umschmelzung des kirchlichen Lehrbegriffs in die Aussagen des frommen Bewusstseins den Krieg zu Ende geführt. Die neuere Tübinger Schule hat mit ihrer Construction der Geschichte des Urchristenthums S.'s Andeutungen nicht einmal vollständig benutzt und seine Winke befriedigt, und der Meister dieser Schule, Dr. Chr. F. Baur, hat mit seiner trockenen und selbst im gewöhnlichen Sinne nicht besonders philosophischen Kirchengeschichte gegenüber den geistreichen und weitgreifenden Andeutungen S.'s am wenigsten Recht dazu, in dessen kirchenhistorischen Arbeiten die Verknüpfung des Einzelnen mit allgemeinen Gesichtspunkten zu vermissen. Strauss endlich hat in seinem Volksbuche vom Leben Jesu das extremste Beispiel von pietistischer Vermischung der Kritik mit Buchstabenknechtschaft geliefert.

Das scheue Zurücktreten S.'s vor dem Basedow'schen Anerbieten eines Compagniegeschäfts zu einer grossen Religions-Revolution und seine Angst vor dem blossen Schein eines Zusammenhangs mit Bahrdt's Aufruf zu einer solchen Neuerung

entsprangen aber nicht nur aus den Bedenken des Pietismus vor einer durchgreifenden gesellschaftlichen Aenderung, sondern auch aus seinem Zweifel an der Kraft der Zeit zur Bildung einer neuen kirchlichen Organisation und Ordnung und aus seiner Liebe zur Freiheit. Im Namen der Persönlichkeit und Localität protestirte er z. B. auch in seinen „Freimüthigen Briefen über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theilen im römischen Reich" (Leipzig 1783) — (einer Antwort auf die Veröffentlichung einer völlig idiotischen Unionsgesellschaft) — gegen die von ihm sogenannten Kraftmenschen und Dranggeister und vertheidigte gegen ihre universalen Revolutionsversuche die Pflege der Eigenheit und die eigene Erkenntniss. Sein nachdrückliches Wort, „den grossen Usurpator will ich sehen, der sich anmasst, für andere Christen aus seinem Kopf ein allgemeines System zu spinnen und es ihnen als das einzig wirksame System aufzudringen", würde er dem Urheber eines Universalbekenntnisses zugerufen haben, auch wenn es gründlicher ausgeführt und eine glänzendere Aussenseite gehabt hätte als das Bahrdt'sche, — und einer Unionsgesellschaft, auch wenn sie weniger ungebildet als die so eben erwähnte gewesen wäre, würde er bemerklich gemacht haben, dass sie höchstens, wenn sie ein paar Leute zu ihrem vermeintlichen Universaldialecte vereinigen könnte, nur eine neue besondere Partei neben den drei Kirchen, die sie zu Einer Sprache bekehren wollte, zu Stande bringen und sich vergebens bemühen würde, den Reichthum der Welt an Formen der eigenen und moralischen Erfahrung und Religion auszulöschen.

4. Seine letzten Lebensjahre

verwandte S. mit ungeschwächter Rüstigkeit auf die Vertheidigung und weitere Entwickelung seiner Theorie. Der Eifer, mit dem er die moralische Religion als Ziel und Zweck der Geschichte festzustellen suchte, sorgte von selbst dafür, dass jener Wunsch der A. D. Bibliothek, er möge auch fernerhin in der Lehrart neu und paradox sein, in Erfüllung ging. In seiner lateinischen Erklärung des Galaterbriefes vom Jahr 1779 hatte er schon die Grundlinien seiner Erklärung des Katholicismus aus einem Ausgleich des Paulinismus mit dem Petrinischen

Lehrtypus gelegt, desgleichen seinen epochemachenden Nachweis, dass das Lucas-Evangelium des Gnostikers Marcion, welches Tertullian für eine Verstümmelung der jetzigen Lucasschrift hielt, vielmehr der Urstock desselben sei, zuerst entworfen. In den oben angeführten Vorworten zu der Townsonschen Evangelienerklärung hat er beide wichtigen Entdeckungen weiter ausgeführt.

Im Jahre 1786 veröffentlichte er seine Schrift „über historische, gesellschaftliche und moralische Religion", in welcher er dies Thema seiner früheren Jahre noch einmal geistvoll erörterte und mit seinem Eifer gegen die Anmassungen der Hierarchie der A. D. Bibliothek Hoffnung machte, dass er der allmäligen Erweiterung des kirchlichen Particularismus und dessen Annäherung an die moralische Religion Bahn brechen werde. Zwei Jahre darauf überraschte er jedoch das Publicum wiederum, als er mit seiner „Vertheidigung des königlichen Edicts vom 9. Juli 1788" auftrat. Es galt dem preussischen Religionsedict, welches damals einen Sturm des öffentlichen Unwillens und eine wahre Bibliothek von Streitschriften hervorrief. Sehr schwach war es von einem Mann, der als Lehrer und Schriftsteller die biblischen und historischen Grundlagen aller gesellschaftlichen Religionsordnungen seinem freien Urtheil unterworfen hatte, beschwichtigend zu bemerken, jenes Edict beziehe sich nur auf die öffentlichen Religionsgesellschaften und deren vom Staat garantirte Verfassung und richte sich nur gegen Unbesonnene, welche die bisher geltende Freiheit gemissbraucht hätten. Indessen verfuhr der Recensent jener Schriftenliteratur in seiner grossen Anzeige (A. D. Bibliothek, Band 114, II. Stück p. 1—318, Band 115, I. p. 1—275), der Helmstädter Professor Henke, gegen ihn sehr nachsichtig, und gab zu, dass seine ängstlichen Urtheile während der letzten Jahre weder aus „Erbitterung, noch aus niedriger Schmeichelei gegen gewisse Personen" hervorgegangen wären.

Die letzten Monate seines Lebens verwandte endlich S. der eingehenden Verarbeitung des Themas, welches ihn während seiner ganzen Halle'schen Thätigkeit beschäftigt hatte. Das Buch lag bei seinem Tode fertig da, aber ohne Titel: Chr. Gottfr. Schütz gab es unter dem Titel: „S. letztes Glaubens-

bekenntniss über natürliche und christliche Religion" (Königsberg 1792) heraus. In dieser Schrift machte er von der freien Untersuchung den vollsten Gebrauch, will er keinem sogenannten Fundamentalartikel der Dogmatik unbedingte Nothwendigkeit zusprechen und merkt man ihm an, dass er einen Weg einschlagen will, auf welchem er gegen Christen, sie mögen orthodox oder heterodox sein, gegen Naturalisten und Fanatiker sich billig zu zeigen und vielleicht sie sämmtlich zu gewinnen hoffte.

Und gleichwohl zwingt er auch in dieser reifsten Schrift über sein Lebensthema, welcher wir oben die stärksten Aussprüche über die Stellung der historischen Religion zur moralischen entlehnt haben, die Leser zur Frage, ob der Lehrer, der in öffentlichen Versammlungen zur Aeusserung seiner Privatreligion nicht befugt sein soll, zur Maschine oder zum Heuchler bestallt sei und ob der Universitätsprofessor bei seiner Vocation allein das Recht erhalten habe, seine neue Erkenntniss zum Oberherrn über die locale Lehrart zu erheben, ohne dass seine Entdeckungen die Schwelle des Auditoriums überschreiten dürften.

Während S. an dieser sorgfältig erwogenen Schrift arbeitete, erregte, was man sonst von ihm hörte, allgemeine Sensation und bei Freunden und Bewunderern tiefe Betrübniss. Er, der in den Jahren 1775 und 1776 die Zauberer Gassner und Schrepfer entlarvt hatte, brachte jetzt der alchymistischen Schwärmerei, welche die Schüler des letzteren, der Marqueur Fröhlich und der Minister Bischofswerder, am Hofe Friedrich Wilhelm's II. zur Herrschaft erhoben hatten, auch sein Opfer und suchte wie die Abenteurer des achtzehnten Jahrhundert nach dem Samen des Goldes und dem Salz der Unsterblichkeit. Schon in seiner Saalfelder Knabenzeit hatte er Adepten kennen gelernt und beobachtet und für sie, als grösstentheils stille und wohlwollende Menschen, eine gewisse Vorliebe gefasst. Sein Studium der Mystiker, Theosophen und Naturphilosophen, von Theophrastus Paracelsus an bis auf Jacob Böhme, hatte seine Imagination erregt und ihr die Richtung auf eine unsichtbare Welt und das Verlangen nach der Erkenntniss der geheimen Kräfte der Natur mitgetheilt. Wenn die Witterung ihm nach seinen Studien und Lehrstunden die gewohnte Bewegung im

Freien oder Gartenarbeit nicht gestattete oder das auch gewohnte Holzsägen ihm zur Verbannung seiner kritischen und theologischen Ideen nicht genügte, so füllte er seine Nebenstunden mit chemischen Versuchen und Spielen aus. Er schmelzte, machte Solutionen und freute sich dabei, mitten im Winter die nimmer ruhende Kraft der Natur in der Erzeugung einer metallischen Vegetation zu bewundern, woran sich bei ihm naivfromme Empfindungen knüpften. Aus dieser ihm schon seit der Zeit seiner Kindheit eigenen Naturmystik gingen seine letzten chemischen Experimente und Theorieen hervor, die er selbst gegen die Einwendungen der bewährtesten Kenner aufrecht erhielt. Sowohl in eigenen Schriften wie in einzelnen Aufsätzen, die im „Archiv der Schwärmerei und Aufklärung" (Altona 1788) an die Oeffentlichkeit kamen, trat er als ein Vertheidiger des Luftsalzwassers auf, in welchem der Baron Hirsch in Dresden eine Universalmedicin entdeckt zu haben glaubte. In einer Reihe von Broschüren über „ächte hermetische Arznei" (1866), ferner in seinen „hermetischen Briefen wider Vorurtheile und Betrügereien" (1788), zeigte der Kritiker der historischen und gesellschaftlichen Religion, dass die profanen Gegner seiner Alchymie in dieser dieselbe Stufe der Freiheit bekämpfen, der er in der Privatreligion Raum verschafft hatte. Der „gewöhnlichen Feuerchemie" stellt er seine, derselben völlig unbekannte „freie Privatchemie" entgegen und nannte dieselbe, die im Feuchten und Nassen arbeite, die himmlische, olympische, elementarische, innere. Auch von dieser geheimen Chemie sagte er, dass sie aus besonders guten Absichten im Verborgenen gehalten ist und der Kenner, wenn er moralisch und gegen andere Menschen rechtlich handeln wolle, sie nicht öffentlich bekannt machen dürfe, da Missbrauch mit ihr getrieben werden könnte, wie mit der Privatreligion, wenn sie von der Kanzel herab verkündigt werden sollte. Als der Hofrath und Professor der Mathematik und Naturlehre, W. J. G. Karsten, das Wundersalz auf dem chemischen Probirstein geprüft und das gewonnene Ergebniss (1786) öffentlich bekannt machte, antwortete ihm S. im dritten Stück: „von ächter hermetischer Arznei", berief sich auf das Zeugniss seiner Augen, mit denen er in Hirschens Salz

den Goldstoff als „geistige Erde“ erblickt habe, und bürdete der materiellen Zerlegung der Chemiker die Schuld auf, dass durch sie erst das unkörperliche Salz in ein besonderes und bestimmtes verwandelt werde. Der chemischen Untersuchung und dem Gutachten des Berliner Hofapothekers Meyer und dem entsprechenden Verbot des Handels mit dem Wundersalz von Seiten des medicinischen Obercollegiums setzte S. das stolze Wort entgegen: „Eigene Gesundheit ist das allerhöchste Gut. Das schafft sich jeder wie er kann“, ganz wie die Privatreligion, in der es sich um das Eigenste und das höchste Gut der Seele handelt, sich ihre Freiheit nicht nehmen lässt.

Auf seinem Sterbebette jedoch (er starb den 14. März 1791) war er an seinem Universal-Medicament irre geworden und hatte es auch nicht gebraucht. Zu seinem Collegen Fr. Aug. Wolf (siehe dessen „letzte Lebenstage Semler's“, Halle 1791) sagte er, er sei noch nicht dahin gekommen, die ächte Arznei, die jede noch irgend übrige Kraft des Leibes zur Gesundheit anfachen könne, zu verfertigen. Sein Geist war noch voll von den historischen Untersuchungen, mit denen er in gesunden Tagen unermüdet beschäftigt war. Einen von ihm herrührenden anonymen Aufsatz im Februarheft des Wieland'schen deutschen Merkurs, das Letzte, was er für den unmittelbaren Druck geschrieben hatte, sah er noch gedruckt vor sich liegen und daran anknüpfend, sprach er sich gegen Wolf über die verbreiteten Vorurtheile aus, von denen sich der geistliche Stand noch so bald nicht werde losreissen können.

In einem Gespräch mit Niemeyer (siehe dessen: „Letzte Aeusserungen S.'s. über religiöse Gegenstände zwei Tage vor seinem Tode.“ Halle 1791) liess er sich eingehend über die Bedeutung der französischen Revolution für seine Ansichten aus. Von dem blutigen Gange derselben zurückgestossen, hatte er sich bis zur Zeit seiner Krankheit über die französischen Angelegenheiten mit Kälte und Unzufriedenheit ausgesprochen; jetzt aber, auf seinem letzten Krankenlager, da er hörte, dass Ludwig XVI. seinen Widerstand gegen die Civilconstitution des Klerus aufgegeben und diese ernstlich zur Ausführung komme, zeigte er seinen Freunden zum ersten Male eine grössere Theilnahme an jenen Angelegenheiten und er ward

ein Lobredner der Nationalversammlung, welche „die Glieder des sonst so stolzen Standes darauf angewiesen habe, von nun an ihren Glanz und Vorzug nur noch in Tugenden und Kenntnissen zu suchen.“ „Es ist nicht wahr, rief er, man muss es nicht leiden, dass sie mehr Diener Gottes sind als andere Menschen, die zum Besten der Welt arbeiten. Diener der Gesellschaft sind sie, die ihnen den Auftrag giebt, zu lehren, und der sind sie so gut verantwortlich als jeder andere Mensch. Es ist falsch, wenn sie nur ihr eigenes Forum anerkennen wollen; die Unterwerfung unter die bürgerliche Macht in Frankreich ist eine grosse Begebenheit, die grosse Folgen haben wird.“

So endigte, ganz im Geist des Pietismus, der grosse Vertheidiger der Eigenheit, Freiheit und Privatreligion mit dem Frohlocken über die Unterwerfung der gesellschaftlichen Religion unter das bürgerliche Gesetz, wie Thomasius die Freiheit der Spener'schen Innerlichkeit durch die Erhebung der politischen Dictatur über alles Kirchenwesen sicher zu stellen glaubte.

Nun noch ein paar Worte über seine Sprache, die sich niemals besondere Anerkennung gewann. Schon seine Zeitgenossen waren mit der Art seines Vortrags sehr unzufrieden; sie sagten, er drücke sich schwankend und allgemein aus und seine Worte gäben keine bestimmten und präcisen Begriffe; besonders in spitzigen und delikaten Materien sei er verwirrt und undeutlich. Neuere verwerfen seine Darstellung gerade zu als wüst und chaotisch. Er wollte aber und konnte kein Facit dem Leser vorlegen. Er vermeidet es, sich in einen übereilten Abschluss zu verlieren, — er will kein Universalherrscher sein, — er orientirt die Leser in allen einzelnen Wegen und Stegen der Gegenwart und Vergangenheit und öffnet ihnen den Weg der Zukunft.

Aber in allen diesen Detail-Untersuchungen lebt und webt ein an originalen und erweckenden Sprachwendungen unerschöpflicher Geist. Es will viel besagen, dass die Ansätze und Ausführungen, in denen er ein von ihm schon zahllose Mal behandeltes Thema wieder aufnimmt, immer wieder den Charakter der Neuheit und Ursprünglichkeit an sich tragen und den Leser von Neuem anregen und munter machen. Die deutsche

Sprache hat ihm in diesen tausenden und tausenden Excursen viele ihrer Geheimnisse vertraut und öfters in ganzen Partieen, z. B. in seiner Lebensbeschreibung, ihn mit ihren schönsten Zaubern beschenkt. Die Schrift des Jahres 1783 über die päpstelnde Unionsgesellschaft kann man sogar ein Meisterwerk der Polemik nennen und wir ziehen sie mit ihrer gesättigten Reife, in welcher sie die Detailverhandlung mit der Sicherheit der Ueberzeugung durchdringt, den oft allzusehr pointirten und zu lange im Staccato stehen bleibenden Excursen Lessing's vor, — Lessings, der übrigens in seinen Versuchen über Schrift und Tradition nur einzelne Ausführungn S. wiedergegeben hat. S. war darin sein Original.

X. Kant's, Fichte's und Jacobi's Pietismus.

Semler hat zuerst den Gang der Geschichte dahin definirt, dass er zur Auflösung der statutarischen Religion in die moralische führt. Er kam ferner im Laufe seiner historischen Forschungen zu dem Satz, dass die in den biblischen Büchern vorgetragene Historie von Jesu nur das Mittel sei, die Entwickelung jener moralischen Religion allmälig hervor zu locken.

Alle diese Sätze sind in die philosophischen Gedichte der Männer, die bis zum Ausgang des vorigen Jahrhuuderts die Bildung ihrer Zeit über ihre allgemeinen Grundlagen aufklären wollten, übergegangen. Aber der entscheidendste Wendepunkt der Systeme, welche dem achtzehnten Jahrhundert bei seinem Schluss wie in einem Spiegel sein Abbild vorhielten, ist gleichfalls den Wendungen, welche der Halle'sche Forscher tausend und abertausend Mal modulirt und seinen Zeitgenossen eingeprägt hatte, entnommen. Und da nun alle diese Wendungen, in denen Semler das eigene Gemüth und Verlangen zur letzten Instanz in Sachen der Religion und Heilsangelegenheiten erhob, nur historische Rechtfertigungen dessen waren, was Zinzendorf als den „eigenen innersten Punkt", Spener als das eigene Seeleninteresse, die Quäker als die innere Stimme bezeichnet

hatten, so haben wir das Recht dazu, jene systematischen Poesieen als eine Formulirung des Pietismus zu bezeichnen.

Semler giebt einmal (in den oben angeführten „Briefen über die Religionsvereinigung") seiner Berufung auf die eigene innerste Instanz den derben und populären Ausdruck: *de meo corio luditur.* So haben jene Philosophen aus dem, wie Einem zu Muthe ist, den Gipfel ihrer Systeme gebildet.

Kant wurde es bange, als er seine Heldenthat vollbracht und mittelst der theoretischen Vernunft das sogenannte Unbedingte aus der Wirklichkeit und Welt der Erfahrung verwiesen hatte, und aus dieser Bangigkeit, aus dieser Unbefriedigtheit, welche die prosaische Forschung in ihm zurückgelassen hatte — aus diesem Gefühl der Lücke, welche er nach der theoretischen Arbeit der Vernunft noch in sich vorfand, schuf er die Welt des Unbedingten, in welcher die Qualen und Leiden dieser Welt ihre Lösung erhalten.

Alles, was sein Herz verlangt, sichert ihm die praktische Vernunft oben über der Welt der Erfahrung; ihr Arbeitsmittel ist die Forderung, die von ihr decretirte obere Welt ein Postulat, ihr Rechtstitel das eigenste, subjective Bedürfniss, — ein Bedürfniss, welches so hoch steht, dass die Annahme, mit welcher die praktische Vernunft dasselbe befriedigt, der Letzteren sogar das Primat über die theoretische Vernunft verleiht und diese zur Umkehr und Busse zwingt.

Das praktische Interesse ist das höchste, was es giebt, und zuletzt ist alles Interesse praktisch, — kein Wunder daher, dass die praktische Vernunft mit ihrer Forderung einer oberen Welt das Gebiet der theoretischen Forschung erweitert und die reine Vernunft mit einem Arbeitsfeld beschenkt, welches über den Eroberungen der Theorie liegt.

Mit der Dictatur des Bedürfnisses und des eigenen Interesses ist das Quäkerthum, der Pietismus und das „Pünktchen" Zinzendorf's zum Richter über die theoretische und kritische Leistung des Philosophen eingesetzt. Die überschwengliche Haltung der Gemeinsprüche Kant's, z. B. „die Pflicht schlägt alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz aus", — „die Pflicht erwirbt sich selbst wider Willen Verehrung" — ferner seine finstere Ausmalung der unwiderstehlichen Macht, mit welcher

sein „kategorischer Imperativ“ schaltet und waltet, sind aus seiner Rivalität mit den alten Formen der Religion, zum Theil auch aus seinem Bestreben zu erklären, etwaige Anklagen auf Irreligiosität zu entnerven. Er will zeigen, dass er am Ende noch religiöser als die Anhänger der alten Dogmen ist.

Fichte unterscheidet sich von Kant durch eine gereiztere Erregtheit. Bei ihm tritt das Bedürfniss mit seiner Forderung im Gewand der Leidenschaft auf und versenkt sich nach den Niederlagen einer theoretischen Betrachtung, welche die gegenständliche Welt eben so wenig wie Kant's reine Vernunft das Ding an sich erfassen konnte, in den religiösen Strudel. Es überbietet mit seinem Schreien die mönchischsten Ausrufe Heraklit's, Plato's und der Stoiker und kommt zuletzt bei den Verzückungen der Neuplatoniker an.

Der Quell dieser leidenschaftlichen Forderung ist das Aergerniss, welches das Ich daran hat, dass es die Härte der gegenständlichen Welt nicht bezwingen und diesen Feind seiner Einzigkeit und Absolutheit nicht ganz in sich aufnehmen und mit sich Eins machen kann. Alle Kämpfe des Ich mit dem Nicht-Ich, deren Theaterbühne die Wissenschaftslehre ist, führen nicht zum Siege, welcher das Ich als die Substanz aller Gegenständlichkeit zur Anerkennung brächte. Die Formel des Absoluten (Ich gleich Ich) will sich auf dem Wege des Erkennens nicht erreichen lassen und die gegenständliche Welt ist und bleibt der Anstoss und die Anregung, welche das Ich auf seinem Streben ins Unendliche in einer Reihe von Friedensschlüssen zur drückenden Anerkennung seiner Abhängigkeit von ihren Anreizungen zwingen.

Gereizt durch diese Demüthigung legt sich die Vernunft auf die praktische Geschäftigkeit und decretirt, dass kein Nicht-Ich sein soll. Zwar wird sie in ihrem Schwunge, in dem sie die ideale, dem allgemeinen Ich entsprechende Welt ins Dasein rufen will, von der reellen Welt immer noch verfolgt, aber die Unendlichkeit des Ideals begleitet sie in ihrem rastlosen und endlosen Streben, beseelt ihre Handlungen und befeuert sie mit dem Glauben an eine moralische Bestimmung für das Ewige.

„Seine Absicht geht nun, wie er sich in diesem Streben

nach der jenseitigen Welt ausdrückt, auf das Ewige, welches nie erscheint." „Sein Sehnen heischt Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit." „Das menschliche Thun und Treiben ist ihm zum Ekel geworden; bloss durch die Pflicht wird es ihm erträglich." „Diese Welt ist nicht seine Heimath; die übersinnliche Welt ist sein Geburtsort und einziger fester Standpunkt." „Ich will nothwendig, ruft er, meine Seligkeit, nicht als einen Zustand des Genusses, sondern als die mir zukommende Würde, nicht weil ich die Seligkeit begehre, sondern weil sie dem vernünftigen Wesen schlechterdings gebührt. Als das einzige, aber untrügliche Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht, nicht dass nur überhaupt das Pflichtmässige geschehe, sondern dass es lediglich um der Pflicht willen geschehe."

Das nennt er die „unmittelbar in seinem Innern aufgestellte Heilsordnung", und ruft: „es ist so, es ist schlechterdings so, es ist ohne allen Beweis so; ich weiss es unmittelbar so gewiss, als ich irgend etwas weiss und so gewiss, als ich von mir weiss."

Ist diese Sprache, mit der er sich gegen den Vorwurf des Atheismus in seiner „Appellation an das Publicum" am Schluss seiner Jenaer Wirksamkeit vertheidigte, von derjenigen Zinzendorf's und der Inspirirten der Wetterau verschieden? — seine Theorie nicht auch Herzens- und Gemüths-Theologie wie diejenige Spener's und Joachim Lange's?

Er selbst beruft sich in jener „Appellation" auf die Uebereinstimmung seiner Sätze mit Spalding's Lehre in dessen Schrift „von der Bestimmung des Menschen" und mit des Oberhofpredigers Reinhard Predigttexten, z. B. „von dem frohen menschenfreundlichen Gedanken, dass es immer besser auf Erden werden müsse." Kant begnügt sich noch damit, die Dictatur seines kategorischen Imperativs so gewaltig auszumalen und die Strengigkeit seines Sittengesetzes so hoch zu spannen, dass beides mit den Attributen eines eifrigen Gottes rivalisiren konnte. Fichte trieb aber den Wetteifer um den Titel des rechten und wahren Religiösen so weit, dass er vielmehr seine theologischen Gegner Atheisten und ihren Gott einen Götzen, ja, im Vergleich

mit dem Göttlichen, welches er in seiner moralischen Weltordnung verehrte, den Fürsten dieser Welt nannte.

Wie nobel, sicher und vornehm war dagegen Spener's Haltung gegenüber seinen Widersachern, wenn er fest auf seinen Sätzen bestand und ohne Retorsion der Anklagen sich seiner Haut wehrte!

Fichte machte endlich mit Kant's Primat der praktischen Vernunft über der theoretischen Ernst und erfüllte das Wort jener „Appellationsschrift", wonach „die Sphäre unserer Erkenntniss durchs Herz bestimmt wird." Seit seiner Uebersiedelung nach Berlin tritt ihm das im scheinbaren Erreichen wieder ins Jenseits verschwebende Bild der moralischen Weltordnung immer näher an das Ich heran, bis es in der Formel Gottes, des Lebens oder des allgemeinen Seins das Ich in sich aufnimmt und das Geheimniss des Ich = Ich löst. Diese Lösung des Räthsels durch die Auflösung des Ich in dem allgemeinen Leben oder Sein hat nicht ganz den Werth der ähnlichen Sätze Edelmann's, noch weniger der Verzückungen der Guyon, denn diese früheren Erhebungen aus dem statutarischen Kirchenglauben, besonders die Selbstbetrachtungen der französischen Seherin, sind mit dem Schmelz der ersten Blüthe der modernen Herzensreligion geschmückt.

Fichte's Sprache war schon in den Schriften, die den Schluss seiner Jenaer Wirksamkeit bezeichnen, die eines Pfarrers und ging in seinen Berliner religiösen Vorträgen ganz in die eines Methodistenpredigers über. Friedrich Heinrich Jacobi's Hauptthat bestand dann darin, dass er den religiösen Accent, welchen Fichte auf Kant's Postulat der praktischen Vernunft legte, noch besonders verstärkte. Ein Postulat, welches von einem streng geschlossenen System, wie es das Kantische war, eigentlich desavouirt wurde, genügte seinem Herzensbedürfniss nicht und er verlangte daher, dass man vom Sein des geforderten obersten Ausgleichers aller Widersprüche dieser Welt ganz gewiss überzeugt sein müsse.

Da aber der Denker von Pempelfort der innern Welt, welche französische und englische Genien aufgeschlossen hatten und in welcher der Pietismus Spener's unter dem Einfluss jener Geister und besonders des Quäkerthums die Deutschen heimisch

gemacht hatte, unmöglich entsagen konnte, so verband er mit seinem Glauben die Kantisch-Fichte'sche Reproduction des Semler'schen Satzes, wonach die Auflösung des statutarischen Glaubens in den moralischen das Heilsgeschäft der Geschichte ist. Die Summe dieser Herzensreligion und ihr Verhältniss zum historischen Glauben drückt er in seiner poetischen Sprache so aus, dass er gegenüber der einzig wahren Erscheinung Gottes in der Seele den Buchstaben der Schrift todt und die Kirchendoctrin eine Fabel nannte.

Wir erwähnen nur kurz, dass Jacob Friedrich Fries, der für Jacobi die Kantische Philosophie zu einer Propädeutik für seinen Glauben zubereitete, den 23. August 1773 als der Sohn eines Beamten der Brüdergemeinde zu Barby geboren wurde, von seinem sechsten bis zum neunzehnten Jahre auf der Herrnhutischen Erziehungsanstalt zu Niesky seine Ausbildung erhielt und dann bis zu seinem Uebergang zur Universität Leipzig auf dem Seminar der Brüdergemeinde drei Jahre lang wissenschaftlichen Studien oblag. Etwas ausführlicher werden wir uns mit einem Manne beschäftigen, der gleichfalls in der Brüdergemeinde seine erste Einweihung in das Geheimniss des „innersten Pünktchens“ erhielt, und bei dieser Gelegenheit auf einige Uebertreibungen der neuesten deutschen Geschichtschreibung aufmerksam machen.

XI. Schleiermacher und Zinzendorf.

Die Deutschen müssten unter allen Völkern der Gegenwart über den grössten Reichthum an historischen Genies zu gebieten haben, wenn die Biographieen grosser Deutscher der neueren Zeit, an denen die Literatur der letzten Jahre besonders reich war, einen dauernden historischen Werth hätten.

Bei aller Anerkennung der Gründlichkeit und Ausdauer, mit welcher diese Arbeiten öfters ausgeführt sind, werden sie unter dem ihnen inwohnenden Jubiläumscharakter leiden und nach dem ersten Willkommen, mit dem man sie empfing, das Publicum bald kalt lassen. Gerade in die letzten Jahrzehnte

fiel die Erinnerungsfeier an einen Kreis von Männern, die auf das geistige Leben der Deutschen anregend gewirkt haben und in den entsprechenden Decennien des vorigen Jahrhunderts geboren waren. Die Biographieen dieser Männer nahmen an dem Festcharakter der Zeit, der sie gewidmet waren, Theil, wurden von einer Art von gehobener Stimmung getragen und dadurch der Gefahr ausgesetzt, die Eigenthümlichkeit der geschilderten Grössen im übertreibenden Styl der Festzeit anzupreisen.

Wir haben hier W. Dilthey's „Leben" Schleiermacher's, von welchem 1870 der erste, bis zum Jahre 1802 reichende Theil erschien, im Auge.

Ueber der Eigenthümlichkeit steht noch etwas Anderes, was dem Namen eines Mannes, mag er auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst oder der Politik aufgetreten sein, in den, nicht sehr umfangreichen Annalen der Geschichte einen dauernden Platz sichert.

Es ist dies die Originalität.

Ein Mann kann als Denker und Autor Manches, Vieles producirt haben, was in seinen Tagen Aufsehen erregte und die Bewunderung eines grossen Kreises erwarb, ohne deshalb von der Nachwelt den Beinamen des Epochemachenden zu erhalten.

Ein zum Denken, vielleicht selbst leidenschaftlich inclinirender Mann kann den Gedankenstoff seiner Zeit auf das Mannichfaltigste hin und her gewandt und mit den Ergebnissen seiner Geistesarbeit Anregungen um sich verbreitet haben, und er wird deshalb doch noch nicht in den Kreis der Männer gehören, welchen die Welt die Mehrung des Reichs des Gedankens verdankt.

Wirkliche Arbeit, die den Namen eines Mannes zu einer Art von Zeichen erhebt, besteht nur in der gründlichen und intensiven Auseinandersetzung des neuen, innern Geistesschatzes, den der Held auf seinem Gebiet zur Geltung bringt. Nur in dieser Arbeit bewährt sich die Originalität, deren Unterschied von der Eigenthümlichkeit, einer oft nur reflectirenden und abspiegelnden Empfänglichkeit, nicht selten verkannt wird.

Endlich gehen die Jubel-Biographieen von der übertriebenen

Voraussetzung aus, dass ihr Held eine weltgeschichtliche Bedeutung habe und bringen die Züge seines Bildes mit einer ausführlichen Schilderung seiner Umgebung, ja, seiner Zeit in Beziehung.

Die Natur hüllt den Kern, der seine Art erhalten soll und zu nichts Anderem bestimmt ist, mit einer zu seiner Kleinheit oft scheinbar ausser Verhältniss stehenden reichen Hülle ein. Allein Umgebung und Kern bilden doch ein Ganzes und die saftige und wohlschmeckende Hülle des Pfirsichkerns entspricht der Art desselben so genau wie der aromatische Tannzapfen dem Duft und Gehalt des Kerns, der von den Schuppen des Zapfens beschützt wird.

Wie viele Männer giebt es aber in der Geschichte, von denen man sagen kann, dass die Welt, in der sie auftraten, gleichsam ihre natürliche Umgebung war, oder von ihrer Kraft durchdrungen und zu ihrer Behausung, von der sie kaum noch zu trennen sind, umgewandelt ward?

Und selbst die Schilderung solcher Männer, wie eines Cäsar, Luther, Napoleon I. würde ein formloses Werk sein, wenn sie sich nicht darauf beschränkte, das allmälige Aufglühen des persönlichen Kerns zu verfolgen und die Umgebung nur insofern zu schildern, als sie von der zunehmenden Kraft seines Strahls durchdrungen wird.

Um wie viel formloser muss daher die Schilderung kleinerer Männer ausfallen, wenn ihre Eigenheit sich in einer wahrhaft weltgeschichtlichen Hülle verliert?

Endlich ist den Männern, die wirklich neuernd, zündend, allenfalls auch schmetternd in die Welt eingegriffen haben, eine gewisse Bescheidenheit eigen, mit der sie ihren Kern, obwohl er ihr innerstes Wesen ist, betrachten. Sie thun, als ob er ihnen nur gekommen, ohne dass sie wüssten, wie er ihnen, von denen er doch nicht zu trennen ist, gekommen war. So energisch sie diesen eigenen Kern verarbeiten, so viel Lärm auch der Kampf erregt, in welchem sie denselben gegen die Welt vertheidigen, so versichern sie gleichwohl, dass sie an ihrer Arbeit unschuldig sind. Sie sagen, die Welt habe sie dazu gezwungen, der unwiderstehliche Drang der Verhältnisse habe ihnen ihr Werk aufgeladen. Luther sagte, die Gnaden-

sonne habe ihm geleuchtet und sein Fund und Satz vom Glauben sei nicht eigenes Verdienst; ein Napoleon I. sieht auf den Stern, der ihn führt und fortreisst.

Mag sich auch in der Magie dieser Selbstbeleuchtung und Selbstbetrachtung der nicht ungerechte Stolz der Originalität zu erkennen geben, so liegt doch darin auch eine gewisse Bescheidenheit, welche die eigene Mitgift nur als eine Gabe betrachtet.

Im Gegensatz zu dieser stolzen Bescheidenheit der grossen Neuerer werden wir von den, aus der Atmosphäre des Festjubels hervorgegangenen Biographieen der Deutschen sagen dürfen, dass sie im Interesse ihrer Helden oft in das Gegentheil der Bescheidenheit verfallen und sich beinahe dem Vorwurf der Aufdringlichkeit aussetzen. In Herrn Dilthey's eminent fleissiger Schilderung der Umgebung Schleiermacher's hat sogar den Mann, dessen bezeichnendstes Wort lautete, jede christliche Glaubenslehre müsse Eigenthümliches enthalten, das Unglück getroffen, dass inmitten der sorgsamen Detailarbeit seines Biographen gerade von seiner Eigenheit kein Gesammtbild entsteht.

Wir sehen in dem Dilthey'schen Bilde einen empfänglichen und regsamen Mann vor uns, der, angeregt von Fichte, Jacobi, Spinoza (eigentlich nur durch die Jacobi'schen Darstellungen desselben), endlich ergriffen von der Schlegel'schen Romantik, die ihm zugekommenen Anflüge in einer Reihe bedeutsamer Werke (den Reden über die Religion, Monologen und in der Kritik der bisherigen Sittenlehre) verarbeitet. Wir sehen das Schlegel-Schleiermacher'sche Bild des religiösen Virtuosen entstehen, der sich seines unmittelbaren Einsseins mit dem Ewigen erfreut und die harte Pflicht in die Darstellung seiner Eigenthümlichkeit verwandelt; aber wir erfahren nicht, ob der Mann, welcher dieses Bild des genialen Subjects formte, es nur aus den Anflügen, die ihm aus seiner Umgebung kamen, zusammensetzte, oder ob er einen eigenen Kern hatte, der jene Anflüge einer philosophisch-romantischen Zeit aufsaugte. Noch weniger erfahren wir, ob jener Kern etwas Originales, Neues, — eine Bereicherung der Welt war.

Die bisherigen Biographen Schleiermacher's (Herr Dilthey

mit eingeschlossen) haben sich vom Durchgang ihres Helden durch die Herrnhutische Erziehungsanstalt zu Niesky und durch das Seminar zu Barby und selbst durch die eigenen Andeutungen Schleiermacher's nicht dazu bestimmen lassen, den Werken Zinzendorf's und der genialen Zeit der Brüdergemeinde ein eingehendes Studium zu widmen. Eine genauere Beschäftigung mit der Wirksamkeit Zinzendorf's würde sie vielleicht gelehrt haben, dass jene Schleiermacher'schen Bilder des genialen Subjects nur Ausschmückung der Herrnhutischen religiösen und moralischen Virtuosität mit modernen Anflügen waren. In den Herrnhutischen Anstalten hatte die eigenthümliche Religiosität Schleiermacher's gekeimt; der Same lag allerdings in seiner Seele, aber das Gewächs selbst steht hinter dem genialen Erzeugniss Zinzendorf's weit zurück. Das Original war in Herrnhut aufgegangen.

Friedrich Schlegel's und Schleiermacher's oratorische Entzückungen über die Meisterschaft und Virtuosität in der persönlichen Darstellung des Ewigen sind nur schwache Versuche gegenüber der Sicherheit, mit welcher Zinzendorf und die Seinigen in der Blüthezeit der Gemeinde sich als vollendete Künstler und Naturalisten fühlten und der Welt zeigten und sich rühmten, dass mit ihrer Heiligung des Natürlichen und Naturalisirung des Heiligen das Zeitalter der gottseligen und unbeschränkten Freiheit beginne.

Um das Fleischliche und den Cultus des in der Geliebten erscheinenden Ewigen in der Liebe verschmolzen und das Individuellste mit dem Allgemeinen vereinigt zu sehen, brauchte Schleiermacher nicht erst Schlegel's Lucinde zu studiren und der Welt zu empfehlen. Das Original lag schon in Zinzendorf's Ehe-Mysterium vor.

Ehe Schleiermacher aus seiner Vermischung der Jacobischen Glaubensphilosophie und eines modificirten, zum Individuellen umgebogenen Spinozismus die frommen Gemüthszustände gewann, aus deren Beschreibung seine neue Glaubenslehre entstand, hatte Zinzendorf längst im Grunde des Herzens das „Pünktchen“ gefunden, von wo aus er den Buchstaben der Schrift und die Satzungen der Dogmatik in Bewegung und in Fluss brachte. Ein einziges: „es ist mir so“, oder: „es ist mir

so zu Gemüthe", ist ihm das Dictat, mit welchem er die Bibelsprüche und Vorschriften der Symbole sich fügsam machte.

Die Biographen Schleiermacher's legen ein besonderes Gewicht darauf, dass seine Uebersiedelung nach der Universität Halle von einem Bruch mit der Herrnhutischen Gemeinde begleitet war. Dieser Bruch traf aber nur eine Gemeinde, welche damals seit vierzig Jahren von ihrer historischen Höhe herabgestiegen war, und berührte keineswegs seine innerste Zinzendorfsche Richtung und Natur. Was er in Halle suchte, Kritik, und in Berlin fand, Uebung und Beweis der persönlichen Kraft und Eigenthümlichkeit gegen Ueberlieferung und Umgebung, lag vielmehr in der Richtung der Zinzendorfischen Lebensweisheit. Der Stifter der Herrnhutischen Gemeinde war durchaus Kritiker. Dem Pietisten diente das Bibelstudium als eine Verschanzung, hinter der er sich der Aufsicht und Herrschaft der Symbole entzog; Zinzendorf richtete die Kritik gegen die Bibel selbst. Die in den Gemüths-Virtuosen Natur gewordene Gnade war ihm die Macht, der er die Spreu, die Widersprüche und Unvollkommenheiten des Buchstabens als Beute hingab. Es ist wahr, er übte die Kritik in gewaltig cavalièrer, oft muthwilliger und übermüthiger Weise; meinen, vor fünf und dreissig Jahren veröffentlichten Excurs über Schleiermacher's pedantische und geistlose Evangelienkritik will ich hier nicht wiederholen.

Sein unablässiges Spintisiren über sein Verhältniss zu den Frauen würde man nicht als etwas Besonderes und Bedeutendes und mit grübelnden Commentaren dem Publicum präsentirt haben, wenn man sich des Verhältnisses Zinzendorf's zur Anna Nitschmann und zur Labatsch u. s. w. erinnert hätte. Diese Frauen waren dem Stifter der Brüdergemeinde neben seiner Gemahlin Erdmuth wirkliche Egerien bei der Durchführung seines grossen Unternehmens.

Der gründliche Biograph Schleiermacher's erkennt es an, dass die zerrütteten Lebensverhältnisse sämmtlicher Freunde, die denselben in der Berliner genialen Zeit umgaben, und das Zusammenbrechen des moralischen Virtuosenthums auch über die schöngeistigen Ausschmückungen, welche Schleiermacher diesem Künstlerthum der moralischen Freiheit gewidmet hatte,

das Urtheil sprachen. Wie klein erscheint aber dieser Zusammenbruch neben dem moralischen und wirthschaftlichen Bankerott, den die Zinzendorfische Gemeinde in den Büdingischen Landen erlitt und der ihrer genialen Zeit ein Ende machte.

Endlich hat lange zuvor, ehe Schleiermacher als Vertheidiger der evangelischen Union auftrat, Zinzendorf diese Idee mit Kraft erfasst und — ausgeführt. Die Brüdergemeinde ist die Mutter der Union und während der Blüthezeit Schleiermacher's war eine Frau, die bei den Herrnhutern das Ziel ihres Suchens gefunden hatte, damit beschäftigt, die Monarchen und Völker Europa's zu gewinnen.

XII. Frau von Krüdener und die heilige Allianz.

Es ist wieder eine Frau, die beim Abschluss einer anderthalb-hundertjährigen religiösen Entwickelung an der Spitze steht. Frauen hatten die Bewegung, die wir in vorliegenden Zeilen schildern, eingeleitet. Die Pfalzgräfin Elisabeth und Anna Marie Schurman hegten und pflegten die Einwirkung englischer und französischer Lebenskräfte auf Deutschland. Antoinette Bourignon war eine Seelenführerin in den Spener'schen Kreisen; die Schriften der La Mothe Guyon waren der Bundescodex kleiner Privatrepubliken in Deutschland. Marie Dyer erstürmte in Amerika Boston und legte den Grund zu der neuen Welt.

Zinzendorf's Gemahlin, Erdmuthe Reuss zu Ebersdorf, war die ordnende und bahnbrechende Diplomatin der Brüdergemeinde. „Wer hätte, sagt der Graf in der schönen Ausführung, die er ihr 1747 widmete, so apropos niedrig und hoch sein können? Wer hätte bald eine Dienerin, bald eine Herrin repräsentirt, ohne weder eine besondere Geistlichkeit zu affectiren, noch zu mundanisiren? Wer hätte in einer Gemeinde, wo sich alle Stände beeifern, einander gleich zu werden, aus weisen und realen Ursachen eine gewisse Distinction von aussen und innen zu repräsentiren gewusst? Wer endlich unter allen Menschen hätte, ereignenden Falls, ein wahreres, ein plausibleres, ein überzeugenderes Zeugniss von meinem inneren und äusseren Privatwesen

ablegen können, als eine Person von ihrer Capacität, von ihrer Noblesse zu denken und von ihrer Unvermengtheit mit allen den theologischen Vorgängen, in die ich verwickelt worden."

Und für diese „Vermengtheit" mit den Wagnissen, in die sich Zinzendorf für seine Verschmelzung der Natur und Gnade begab, war ihm Anna Nitschmann mit ihrer kühnen Schwunghaftigkeit für die Ausbildung der naturellen Freiheit eine Gehülfin und neben der Diplomatie Erdmuth's die geistliche Mutter der Gemeinde.

Jetzt waren die Sätze, welche William Penn, Spener und Zinzendorf aufgestellt, geistig und weltlich hochstehende Frauen in ihren Schutz genommen, Inspirirte und kühne Empörer in die Hütten und Paläste gebracht, Forschung und Gelehrsamkeit in Schulen und Kirchen verbreitet hatten, durch die deutschen Glaubensphilosophen so populäre und abbreviirte Gemeinplätze geworden, dass wieder eine Frau, eine russische Dame, kommen und die Busspredigerin für die Welt werden konnte.

1. Erste Irrfahrten.

Die Mutter der am 21. November 1764 zu Riga geborenen Barbara Juliane von Krüdener war eine Tochter des russischen Feldmarschalls Münnich; der Vater, Freiherr von Vietinghof, ein Nachkomme jenes Geschlechts, welches dem deutschen Orden zwei Grossmeister gegeben hatte, war durch industrielle Speculationen zu grossem Reichthum gelangt, hatte den Glanz des Geschlechts durch den Erwerb grosser Besitzungen in Livland und Kurland erneuert und sich selbst zur Würde eines Geheimenraths und Senators heraufgearbeitet. Die Erbin des zu Reichthum und Ansehen wieder aufgestiegenen Hauses war achtzehn Jahre alt, als der russische Diplomat Burkhardt Alexis Konstantin Krüdener, geboren den 24. Juni 1744, der damals im Auftrag der Kaiserin Katharina die Vereinigung Kurlands mit Russland vorbereitete, sich um ihre Hand bewarb und dieselbe erhielt, ohne dass die Neigung der Tochter von den Eltern befragt wurde.

Herr von K. war schon zweimal verheirathet gewesen und beide Male geschieden worden. Barbara Juliane schätzte sein

Wissen, den Reichthum seiner Kenntnisse und die trefflichen Eigenschaften seines Herzens, die er sich bei aller seiner Gelehrsamkeit und inmitten seiner strengen Amtsführung bewahrt hatte. Doch gerade das ängstliche und oft gesuchte Benehmen der jungen Frau, sein Herz zu beschäftigen und seine Empfindsamkeit zu unterhalten, verfehlte bei ihm in einzelnen Augenblicken der Arbeit und der diplomatischen Sorgen den beabsichtigten Zweck, und die Unglückliche, die sich in solchen Augenblicken nicht geliebt glaubte, rieb sich in der Bemühung auf, ihn für ihre ängstlichen Aufmerksamkeiten zu gewinnen. Sie suchte, unter Thränen, auch wenn sie ihn um Verzeihung für ihre übertriebene Empfindlichkeit bat, eine ihr gleiche Seele; er dagegen, der diese zarte und aufgeregte Seele in die Schranken zurückführen wollte, die er seiner eigenen Zärtlichkeit vorschrieb, gewährte ihrer Angst in manchen Augenblicken nicht die Rücksicht, welche die krankhafte Aufregung erforderte. Diese beiderseitige Qual dauerte fort, als Herr von K. den Gesandtschaftsposten in Venedig und darauf in Kopenhagen erhielt. Besessen von dem Ideal einer Zärtlichkeit und Hingebung, die sie bei ihrem Gemahl nicht fand, suchte Frau von K. in den Zerstreuungen und Eitelkeiten der Welt die Betäubung ihres Schmerzes; zugleich pflegte sie aber auch die Künste der Coquetterie, mit der sie sich nach einer gleichgestimmten Seele umsah, und bei dieser Stimmung, bei diesem Suchen war es unvermeidlich, dass ihr die Bewunderung und Gefühlsaufregung, die sie in Andern erweckte, als die Verwirklichung des gesuchten Ideals erschien.

Schon in Venedig war dadurch ein Roman mit einem Gesandtschaftssekretär ihres Mannes herbeigeführt worden; als darauf die Unordnung ihrer Gedanken auch ihre leibliche Gesundheit in bedenklicher Weise angriff und zu ihrer Heilung eine Reise nach dem südlichen Frankreich nothwendig schien, stürzte sie sich, nachdem sie sich im Sommer 1789 nach Paris begeben hatte, zunächst in den literarischen Strudel, zu welchem sich dann der Sturm der Leidenschaft für den Grafen von Frègeville (späteren Divisionsgeneral Napoleon's) gesellte. Nur zögernd und langsam trat sie in Gesellschaft des Letzteren die Rückreise, welche durch die Zustände Frankreichs im Herbst 1791

nothwendig geworden war, nach Kopenhagen an und erklärte ihrem Gemahl, als sie diesem endlich gegenüberstand, dass ihre eheliche Verbindung zerrissen sei. Durch die würdige Haltung, mit welcher Herr von K. die Eröffnung seiner Frau aufnahm, erschwerte er nur die Schuld derselben. Trotz der strengen Willenserklärung ihres Mannes wollte sie die Besuche des französischen Grafen, der sie begleitet hatte, annehmen. Moralisch mit sich selbst zerworfen, wurde sie durch eine plötzliche Krankheit ihres Geliebten noch mehr alterirt: als dieser wieder ausser Gefahr war, ging sie ihren Mann um die Scheidung an; derselbe benahm sich aber mit ruhiger Festigkeit, verweigerte seine Zustimmung und autorisirte sie nur, sich nach Riga zu begeben. Frègeville begleitete sie bis nach Berlin. Einige Zeit lang lebte sie nach dem Besuch ihrer Heimath und dann der Schweiz noch mit ihrem Manne zu Berlin, wo derselbe zum Gesandten ernannt war und seine Frau, die eine ernstere Ansicht vom Leben und dessen Verpflichtungen gelobt hatte, mit Aufmerksamkeiten überhäufte. Während eines Sommeraufenthalts in Teplitz im Jahre 1801 ergriff sie jedoch wieder ihre Unruhe, und sie schrieb ihrem Manne, dass ihr eine Reise nach der Schweiz nothwendig sei. Ohne die Antwort, die ihr mit einer schmerzlichen Zustimmung nachkam, begab sie sich nach dem Süden. Nachdem sie in Coppet bei der Staël literarische Unterhaltung gepflegt hatte und während sie dieselbe in Paris mit Chateaubriand und andern literarischen Grössen fortsetzte, erhielt sie die Nachricht vom Tode ihres Mannes. Derselbe war den 14. Juni 1802 zu Berlin gestorben.

Jetzt auch äusserlich frei geworden, trat sie 1804 zu Paris mit ihrem Roman Valérie (2 Bde.) auf, in dem sie ihr ganzes Innere offenbaren wollte. Vom Einfluss dieses Romans, dessen Fabel die romantische Ausmalung eines ihrer früheren Liebesverhältnisse ist, erwartete sie eine vollkommene Sittenreform für die französische feine Welt und von den eingeflochtenen Gesprächen und Reflexionen über eine bekenntnisslose Religiosität eine Wiedergeburt des Zeitalters. Die neue Andacht besteht in den erbaulichen Betrachtungen über den Gegensatz der Unendlichkeit Gottes zum Endlichen, über die Barmherzigkeit der unendlichen Grösse, der nichts zu klein ist,

über die Geheimnisse, welche die Natur gleich der Religion nur dem starken Schmerz offenbart, oder über die Inspirationen einer „geläuterten, strengen aber tröstenden" Religion, denen ein Michel Angelo, Raphael, Dominichino die Urbilder zu ihren Werken verdankten. Der Erfolg des Romans in der Pariser Gesellschaft war glänzend; aber es waren auch alle mögliche Batterieen zur Begrüssung des Buches von der Verfasserin sorgfältig zubereitet; Freunde, Journalisten, unabhängige Literatoren, Gegner, Neidische — Alles musste in seiner Weise wirken. Sie selbst that das Ihrige, um den Erfolg zu sichern, durchlief alsbald nach dem Erscheinen des Buchs die Modemagazine, forderte von den erstaunten Kaufleuten und ihren Dienern Schürzen, Hüte, Bänder, Federn und Guirlanden à la Valérie und überzeugte die Ladenbesitzer mit so zuversichtlicher Miene und durch so reiche Einkäufe von dem Sieg der neuen Mode, dass in acht Tagen Alles à la Valérie war.

2. Als Religionsstifterin.

Eitel und coquett auch noch in dieser Periode, in welcher sie neben Chateaubriand und neben dem imperatorischen Urheber des Concordats zu Paris die moderne Religiosität gründen half, sollte sie, nachdem sie sich im Sommer 1804 wieder nach Kurland begeben hatte, durch den Anblick eines plötzlichen Unglücks zu einer ernstern Einkehr in sich selbst veranlasst werden. Neben den Eitelkeiten dieser Welt, dem literarischen Erfolg und der Verhätschelung der Leidenschaften war ihr selbst die poetische Pflege und Verkündigung der religiösen Ideen nur eine der verschiedenen Formen jenes einzigen Cultus, dem sie alle ihre Fähigkeiten widmete und dessen Gegenstand sie allein war.

Als sie nun eines Tags nach ihrer Rückkehr in Riga an ihrem Fenster stand, fiel ein livländischer Edelmann, der sie im Vorübergehen begrüsste, in diesem Augenblick todt auf der Strasse hin. Er war einer von Jenen, welche ihre anreizende und spielende Coquetterie unter der Masse ihrer Anbeter ausgezeichnet hatte. Sein Fall schien mit der Ueberraschung, die er bei ihrem Anblick zu erkennen gegeben hatte, zusammen zu hängen. Sie war tief erschüttert und wurde aus ihrer Melan-

cholie erst durch einen Schuhmacher, der ihr beim Maassnehmen durch seine strahlende Heiterkeit auffiel und zu einer kleinen Gemeinde mährischer Brüder in Riga gehörte, herausgezogen und in die Lehre von der himmlischen Liebe eingeweiht. Auf einer Reise, die sie im Sommer 1806 nach dem Süden antrat, verweilte sie einige Zeit in Herrnhut; in Karlsruhe, wohin sie sich später begab, schloss sie sich an Jung-Stilling an. Ausserdem trat sie mit Oberlin in Verbindung. Von besonderer Wichtigkeit für die Art ihrer späteren Wirksamkeit war aber die Bekanntschaft, welche sie mit dem Pfarrer Fontaine, zu St. Marie aux Mines (bei Colmar), dem Nachkommen einer nach Preussen geflüchteten Familie, suchte und machte, — eine Bekanntschaft, welche die mit der Seherin Marie Kummrin, einer Vertrauten Fontaine's, zur Folge hatte. Kurz vorher, ehe die K. ihren letzten Besuch bei Letzterem machte, hatte die Kummrin diesem in ihrem Hellsehen das bevorstehende Eintreffen der vornehmen Kurländerin angekündigt und zugleich von dem grossen Werk gesprochen, zu welchem dieselbe bestimmt sei. Als einige Tage darauf die K. vor dem Eingange des Presbyteriums von St. Marie aux Mines abstieg, empfing sie daselbst der Pfarrer mit den Worten der Johannesjünger des Evangeliums: „Bist du die, die da kommen soll, oder sollen wir einer Andern warten?“ Die K. bleibt bei diesen Worten sprachlos stehen; man erklärt ihr darauf den Zusammenhang und ihre Einbildungskraft, an sich schon nach Wunderbarem begierig, wird ergriffen; sie giebt sich der mysteriösen Offenbarung um so vertrauensvoller hin, für je einfacher sie die Seherin und für je unfähiger zum Betrug sie den Pfarrer hält. Sie beugt sich vor dem Willen des Himmels, indem ihr die Kummrin einen hohen Beruf im Reiche Gottes ankündigt und den Fontaine als den Apostel bezeichnet, der dazu erwählt sei, mit ihr an der Bekehrung der Welt zu arbeiten. Fontaine selbst redet ihr mit Wärme zu, vor dem Ruf von oben nicht zurück zu weichen; Beide enflammirten sich durch die Aussicht auf eine Laufbahn der Hingebung, auf welcher ihnen der Ruhm Gottes und das Glück der Menschheit als Ziel und Lohn ihrer Arbeiten winkten.

Die K. fasste zwar schon damals, indem sie als welterfah-

rene Frau das häusliche und amtliche Leben des Pfarrers prüfte, einige Zweifel in seinem Berufe, die sich auch später wie in Betreff der Kummrin bestätigten. Aber die Zuversicht, mit welcher derselbe in ihr und ihrer Tochter die Erstlinge der Tausende begrüsste, deren neuer Paulus er sein sollte, nahm sie ein und indem ihre eigene Reizbarkeit und Erregtheit sich gern dem unerwarteten Ruf hingab, redete sie sich ein, dass es den Befehl des Höchsten verwerfen heisse, wenn sie dem, der im Namen desselben spreche, nicht folgen wolle. Noch im Sommer 1808 beschrieb die Kummrin in einer ihrer Ekstasen die Lage eines Ortes, wo man eine christliche Kolonie gründen müsse, so genau, dass man als solchen ein Etablissement bei Bönigheim in Württemberg erkannte, und Fontaine unterstützte dieses Wunder mit so dringenden Bitten, dass die K. nicht umhin konnte, das Etablissement zu kaufen und mit Fontaine und der Kummrin im März 1809 zu beziehen.

Der Zulauf jedoch, den hier die Seherin erhielt, veranlasste den König Friedrich I., dieselbe verhaften zu lassen und der K. zu gebieten, dass sie augenblicklich sein Land zu verlassen habe. Auf einer ihrer Missionsreisen, die sie seitdem in Baden, im Elsass und der Schweiz machte, lernte sie in Genf den Pastor Empaytaz, das spätere Haupt der Mommiers kennen und zog ihn, als er wegen seiner Verbindung mit den mährischen Brüdern mit dem geistlichen Regiment in Genf in Zwiespalt gerieth, in ihre Nähe. Er ward ihr eigentlicher Helfer auf dem Höhepunkt ihrer Wirksamkeit.

Ihre Predigten zur Busse und Geisteserneuerung in den Kreisen der Vornehmen und Gelehrten, die von ihr gestifteten Gebetvereine, die sich von der Ostsee bis zum Mittelmeer ausbreiteten und deren Mitglieder Diakonen und Diakonissinnen hiessen, die Liebesthätigkeit endlich, die sie mit dem Trost des Evangeliums und mit irdischer Unterstützung in den Reihen der Armen entwickelte, Alles das machte ihren Namen zu einem europäischen. Dazu kam, dass sie während der Arbeiten des Wiener Congresses im Winter von 1814 bis 1815 in ihren Schreiben, unter Anderm an Fräulein von Sturdza, die in der Umgebung Alexander's I. in Wien weilte, trotz der Verbannung Bonaparte's nach Elba neue Kriege, grosse Erschütterungen

und Prüfungen, die Vergeblichkeit des Friedenswerks zu Wien und die Aufrichtung eines grossen Gotteswerks verkündigt hatte. In einem Briefe an das genannte Fräulein vom 15. December 1814 hatte sie davon gesprochen, dass der Herr dem Kaiser Alexander eine viel grössere Gewalt verleihen werde, als die Welt ahne. Am 4. Februar 1815 schreibt sie an dieselbe: „die Grösse der Mission des Kaisers ist mir neulich in einer Weise offenbart worden, dass es mir nicht mehr erlaubt ist, daran zu zweifeln. Ich habe die Herrlichkeit des Herrn angebetet, welche dieses Werkzeug des Erbarmens so gesegnet hat. Ha! wie wenig weiss die Welt, was sie erwartet, wenn die geheiligte Politik die Zügel von Allem ergreifen und die Sonne der Gerechtigkeit sich den Blindesten offenbaren wird.“ In ihrem Brief vom 15. December spricht sie sogar von ihrer Hoffnung, den Kaiser zu sehen.

3. Als Genossin Alexander's zur Erneuerung Europa's.

Alexander selbst, dem die mysteriösen Andeutungen jener Briefe nicht verborgen bleiben konnten, beschäftigte sich mit ihr und wünschte auch, sie zu sehen. Seit 1812 war eine grosse Veränderung mit ihm vorgegangen, aber er selbst sich darüber noch nicht klar geworden. Von seinem Lehrer Laharpe zum Deismus erzogen, frühzeitig, schon in seinem 17. Jahre, mit Elisabeth von Baden verheirathet, in dieser Jugend für die Ehe noch nicht reif und in ausserehelichen Verbindungen eine der seinigen entsprechende Seele suchend, erschüttert durch die Katastrophe seines Vaters Paul; dann durch die französische Unternehmung von 1812, peinlich berührt durch das Misstrauen und die Aufregung, mit welchen die Bevölkerung von Petersburg das Zurückweichen der Armee vor dem französischen Heerhaufen betrachtete, hatte er im Herbst 1812 zum erstenmal von seiner Gemahlin eine Bibel verlangt und in ihr Trost gegen das Unglück gesucht. Als der Boden Russlands von den Fremden befreit war, gründete er am 18. December die grosse russische Bibelgesellschaft; zwar gingen die meisten der Anregungen, die ihm das Jahr 1812 gebracht hatte, inmitten der Zerstreuungen des Wiener Congresses wieder verloren; aber er quälte sich doch noch mit Vorwürfen, wenn er auch von ihnen nur eine

apathische Verzweiflung davon trug. Da begegnet ihm, nach der Flucht Napoleon's von Elba und nach der Stiftung der neuen Coalition, als er nach dem Rhein und seinem Hauptquartier eilte, in Heilbronn die K., die ihn zur Busse und zum Bekenntniss seiner Sünden auffordert und in einer dreistündigen Unterredung erweicht. In Heidelberg folgen seit dem 9. Juni 1815 neue Zusammenkünfte, denen auch Empaytaz beiwohnte, der den Kaiser in gleicher Weise wie die K. zum lauten Preis des in ihm, dem Sünder und Verdammten, vollbrachten Gnadenwerks bewegt. Die K. folgte endlich dem Kaiser mit Empaytaz im Juli nach Paris und setzte mit ihm, während sich auch Fontaine und die Kummrin einfanden, die geistlichen Uebungen fort. Die beiden Letzteren mussten jedoch auf einen Wink Alexander's nach Deutschland zurückkehren; vielleicht hatten sie sich zu kühn in Weissagungen über die zukünftige Politik Europas eingelassen.

Die Diplomatie zerbrach sich schon während der Heidelberger Zusammenkünfte des Kaisers mit der K. den Kopf über den eigentlichen Zweck derselben. Als Alexander darauf in Paris die Abendandachten, welche Empaytaz durch seine Vorträge leitete, und für welche die K. einen Saal in dem von ihr bezogenen Hotel Montchenu eingerichtet hatte, regelmässig besuchte, wurde das Studium der Diplomatie noch lebhafter und interessirter.

In der That hatte Alexander, während er über die religiöse Reorganisation Europas berieth, auch politische Absichten. Seine Pflichten gegen das ihm anvertraute Reich schrieben ihm dieselben vor; die Bedeutung, welche Russland durch den Sieg von 1812 und durch den Antheil seiner Heere an den Kämpfen von 1813 und 1814 für Europa gewonnen hatte, berechtigte ihn zu Ansprüchen. Gleichwohl befand er sich nach der Schlacht bei Waterloo in einer peinlichen, beinahe falschen Position. Er, der auf dem Wiener Congress Russland mit seinem polnischen Gewinn tief zwischen Preussen und Oesterreich hinein nach dem Westen zu vorgeschoben hatte und der zukünftigen Herrschaft der christlichen Bruderliebe und Gerechtigkeit so wenig traute, dass er für die Grösse und Sicherheit seines Staates sich vielmehr nach soliden Grund-

lagen umgesehen hatte, wollte Frankreich nach der Schlacht bei Waterloo nicht verkürzt wissen. Man stellte ihm vor, dass er, dessen Staaten von Frankreich allerdings nichts zu besorgen hätten, billiger Weise nicht verlangen könne, dass Preussen und Oesterreich gegen ihren westlichen Nachbarn keine Sicherheitsmassregeln ergriffen. Man gab ihm selbst zu verstehen, dass er, da seine Armeen nicht bei Waterloo gekämpft hätten, auch nicht mehr das Recht habe, seinem Wort das Uebergewicht im Rath Europas beizulegen. Wenn er sich um diese Zeit in den Andachten der K. nach aussen verschloss, so übte er damit gleichsam einen passiven Widerstand gegen den ihm augenblicklich ungünstigen Stand der Politik; er hoffte, die ihm widerstrebende Ungunst zu ermüden; zugleich aber gab ihm seine religiöse Stimmung, welcher der Anklang in Mitteleuropa nicht fehlte, Wendungen an die Hand, um die Gegner Frankreichs zu beschämen. „Ich kenne, gab er diesen zu verstehen, keine andere Politik als die meines Gewissens und des geraden Weges.“ „Sie haben Recht, erwiderte ihm die K., als er ihr einmal von einem solchen Wettstreit der edeln Hochherzigkeit und der kleinlichen Selbstsucht erzählte, je edelmüthiger Sie für die Andern sind, um so mehr wird es Gott für Sie sein. Die geheiligte Politik stammt vom Himmel und Sie sind der Adler, der das Spinngewebe der jetzigen Politik zerreisst.“

Die geistliche Gehülfin Alexander's machte sich auch öffentlich zum Organ seiner lebhaften Wünsche für das Gedeihen und die Kräftigung Frankreichs, — in der Broschüre nämlich, in der sie die Musterung und den Gottesdienst der russischen Truppen am Geburtstag Alexander's, den 18. September 1815, in der Ebene von Vertus, in der Champagne, beschrieb. Der Kaiser hatte selbst den Wunsch geäussert, dass sie dieser Ceremonie beiwohnen möchte. Es waren 150,000 Russen versammelt, in sieben Armeecorps vertheilt, die eben so viel Kirchen darstellten, in deren Mitte die Popen dem Herrn der Heerschaaren für den Schutz, den er seinem Diener hatte angedeihen lassen, Dank sagten. Sogleich nach ihrer Rückkehr nach Paris am folgenden Tage kam auch der Kaiser zur K. mit der Bibel, um den Psalm von Neuem zu lesen, den die

Armee bei der Feierlichkeit gesungen hatte. „Es war der schönste Tag meines Lebens, sagte er; nie werde ich ihn vergessen. Mein Herz war von Liebe gegen meine Feinde erfüllt. Ich konnte mit Inbrunst für sie alle beten, und zu den Füssen des Kreuzes Christi weinend habe ich für das Heil Frankreichs gefleht." So schliesst auch die K. ihre Broschüre: *„le camp de Vertus"*, in der sie diese militärische Feier als „den Eingang der Welt in eine andere Zeit und als eine lebendige Vorrede der heiligen Geschichte" bezeichnet, die Alles wiedergebären muss, mit den Worten: „Und du, heiliges Frankreich, der Gallier altes Erbe, Tochter des heiligen Ludwig und so vieler Heiligen, die ewige Segnungen für dich erflehen, du Blume des Ritterthums, dessen Träume die Welt entzückt haben, blühe wieder auf."

Acht Tage darauf war die Urkunde, deren Inhalt sich seit Jahren im Geiste der K. gestaltet hatte, zur Unterzeichnung fertig. Die confessionslose Religiosität, in welcher die Völker unter dem eisernen Schritt der Napoleonischen Politik ihr Heil gefunden hatten, war das Element, in welchem diese Stiftung überhaupt möglich ward. Die Erregtheit der K. für die Ausbreitung dieses Heils in allen Ständen und ihre Beziehungen zu Russland, gaben dem Urelement eine bestimmte Richtung und ihre Verbindungen mit dem russischen Hofe und den mit diesem verschwägerten deutschen Höfen lieferten Fontaine, der Kummrin und Empaytaz den Stoff, um die Visionen der kurländischen Seherin fortzubilden. Alexander, von dem Beruf Russlands, die napoleonische Dictatur zu übernehmen, überzeugt, fand in seinem Innern Anklänge für die Krüdener'sche Weihe der neuen europäischen Oberherrschaft und während er der Zustimmung seiner Nachbarn gewiss war, hoffte er in der Erkenntlichkeit Frankreichs einen Rückhalt für seine Hegemonie im Osten zu gewinnen.

Die erste Formulirung des Concepts für die Urkunde der heiligen Allianz vom 26. September 1815 scheint Alexander selbst anzugehören; sicheres Factum ist es, dass die K. den Entwurf des Kaisers durchsah, corrigirte und billigte; nach Einigen rührt von ihr auch der Titel „heilige Allianz" her. Empaytaz hielt endlich das Dankgebet, als den Tag nach der

Unterzeichnung der Urkunde durch den König von Preussen und den Kaiser von Oesterreich Alexander zur K. kam, um ihr das Ereigniss zu melden, und darauf die Umgebung der K. bat, sich mit ihm zum Dank gegen Gott für diese Wohlthat zu vereinigen. Die Zeugnisse Eynard's (in seiner schönen Biographie: *Vie de Madame de Krudener*, Paris 1849, 2 Bde.), Alexander's von Stourdza und des Grossherzogs von Mecklenburg-Strelitz, Bruders der Königin Luise von Preussen, stimmen für diese Auffassung zusammen. Wenn Eylert in seinen „Charakterzügen“ erzählt, der Kaiser Alexander habe ihm selbst erzählt, der erste Anstoss zu jener Stiftung sei von König Friedrich Wilhelm in den düstern Tagen nach den Schlachten von Gross-Görschen und Bautzen gegeben, indem derselbe allein in Gottes Hülfe die Sicherheit für die glückliche Umkehr nach dem Westen erblickte, und ihn aufgefordert habe, wenn der Sieg erlangt sei, im Angesicht der ganzen Welt Gott allein die Ehre zu geben, so ist damit bezeugt, dass die Idee, mit der sich Alexander hauptsächlich beschäftigte, den andern Fürsten gleichfalls innewohnte. Dass aber, wie Eylert von Alexander ferner erfuhr, bei der ersten Vereinigung der siegreichen Monarchen zu Paris im Jahre 1814 König Friedrich Wilhelm den Kaiser an das Gelübde jener Tage erinnerte, Kaiser Franz Beiden zustimmte und auf ihre Association einging und so die erste Idee der heiligen Allianz entstand, ist sicherlich nur eine spätere Uebertragung dessen, was erst 1815 bestimmt formulirte, in das Jahr 1814.

Als Alexander im Herbst 1815 den Westen verliess und die K. in der Schweiz ihre Missionsthätigkeit wieder aufnahm, begannen schon die Verfolgungen durch Polizei und Regierungsbehörden; der Zulauf der Armen, die bei ihr im Hungerjahre 1817 Hilfe suchten, hatte endlich Ausweisungsbefehle zur Folge, welche, da sie sich denselben durch die Flucht aus einem Canton in den andern entzog, polizeilich vollstreckt wurden. Durch Deutschland hindurch ward sie in ihre Heimath dirigirt.

Erst nach drei Jahren, als ihr in Petersburg angestellter Schwiegersohn, Herr von Berckheim, daselbst gefährlich krank lag, bat sie den Kaiser, der sich damals auf dem Congress zu Troppau befand, um Erlaubniss, ihre Kinder besuchen zu

dürfen. Die Erlaubniss ward ihr gewährt; am 2. Februar 1821 kam sie in der Hauptstadt an und ward daselbst auch bald der Mittelpunkt desjenigen Theils der Gesellschaft, der im religiösen Suchen begriffen war; aber die Grossen, die in den Lehren Jacob Böhm's, St. Martin's und Swedenborg's Förderung suchten, bildeten bereits einen vereinzelten und nur noch tolerirten Kreis. Alexander hatte der Reaction der Staatskirche nachgeben, ihr den confessionslosen Indifferentismus seiner heiligen Allianz aufopfern und der Geistlichkeit, sowie dem Volksargwohn Bürgschaften seiner Hingebung an die nationalen Institutionen geben müssen.

Was sein Verhältniss zur K. betrifft, so hatte er schon damals, als er 1815 durch Deutschland zurückreiste, bemerkt, dass der Schein der geistlichen Direction, der er sich unterworfen habe, einen für ihn ungünstigen Eindruck machte. Seit der Rückkehr nach Petersburg war seine Erkaltung sichtbar. „Ich befürchte, sie befindet sich auf einem übeln Wege", war seine kurze Antwort an eine Freundin der K., die ihn nach derselben fragte. Die Aergernisse, welche die Vielgeschäftigkeit der K. in den ersten Friedensjahren hervorrief, erschienen ihm als Bestätigung seines Argwohns. Von Troppau im Frühling 1821 zurückgekehrt, duldete er zwar, dass sie die suchenden Geister des Hofes und in der Stadt um sich sammelte und zu ihnen mit der gewohnten Freiheit über die Wege Gottes sprach. Er duldete es Anfangs auch, dass sie den Aufstand der Griechen zum Thema ihrer Predigten machte und ihn, den Kaiser, als das erwählte Werkzeug Gottes für die Wiederherstellung Griechenlands verkündigte. Als er aber hörte, dass ihre Reden über die Gleichgültigkeit, mit welcher die Könige die Abschlachtung der Griechen geschehen liessen, die Geister immer mehr entzündeten und die Schwierigkeiten, die ihm seine Politik inmitten der Neigungen und Wünsche seines Volks bereitete, erhöhten, zögerte er nicht, einzugreifen. Doch wandte er noch alle Schonung an, die er seinem früheren intimen Verhältniss zu schulden glaubte. Er schickte Alexander von Turgeneff mit einem acht Seiten langen Brief zur K., welchen jener jedoch nur vorlesen durfte und wieder zurückbringen musste, und in welchem er alle die Schwierigkeiten entwickelte, die seinem

Wunsch, mit dem Jahrhundert fortzuschreiten, dem Ruf Griechenlands zu folgen und den Willen Gottes zu vollbringen, noch entgegenständen. Schliesslich, indem er ihre Kritik seiner Regierung und seiner Handlungen tadelte, gab er ihr als Freund, aber als Freund, der eine andere Sprache führen könnte, zu verstehen, dass sie, indem sie seinen Ministern Verlegenheiten bereite und Aufregung zu den Stufen des Throns anstifte, ihre Unterthans- und Christenpflichten verletze, und dass ihre Gegenwart in der Hauptstadt nur geduldet werden könne, wenn sie über eine Politik, die nach seinen eigenen Wünschen zu regeln ihm nicht freistehe, ein respectvolles Schweigen beobachte. Sie liess darauf dem Kaiser für sein schonendes Verfahren ihren lebhaften Dank sagen und reiste gegen Ende des Jahres nach ihrem Gut Kosse ab. Ihre Gesundheit war damals schon von der Auszehrung zerstört; die Aerzte riethen ihr den Aufenthalt in einem südlichen Klima an; als sie demnach der Fürstin Galitzin auf deren Vorschlag nach ihrer deutschen Colonie auf der Krim im Jahre 1824 folgte, fand sie daselbst am 25. December desselben Jahres in Karasu Bazar die Ruhe, die sie bei ihrer Erregtheit auf ihrer Lebenslaufbahn nicht erreicht hatte.

Alexander überlebte den Todesstoss, den die heilige Allianz durch den griechischen Aufstand und durch Oesterreichs Opposition gegen eine Intervention in die Türkei erlitten hatte, auch nicht lange. Er starb im Süden seines Reichs zu Taganrog den 1. December 1825.

XIII. Kaiser Alexander und Bischof Eylert in Potsdam.

Acht Jahre vor seinem Tode erlebte der Kaiser die Freude, die Idee, die ihm in seinen Berathungen mit der Frau von Krüdener vorschwebte, im Lande seines Freundes, des Königs Friedrich Wilhelm III., ausgeführt zu sehen. Jedoch selbst in diesen Augenblicken des Triumphes ward das Schauspiel, das ihn entzückte, durch Wolken, die nicht nur flüchtig vorüberzogen, verdüstert. Das Reich der Liebe, welches ganz nach

dem Sinn der heiligen Allianz an der Spree gegründet zu sein schien, wurde doch noch von den Einflüsterungen der Selbstsucht und Eigenliebe beunruhigt und über das Auge des Kaisers, welches mit Entzücken auf der Erfüllung seiner Wünsche ruhte, zog sich ab und zu ein trüber Flor.

Am 19. September 1818 ward zum „Nationaldenkmal“ auf dem Templower (dem spätern Kreuz-) Berg bei Berlin der Grund gelegt; der Kaiser war zugegen und that mit dem König die ersten Hammerschläge zur Grundlegung. In den Volkshaufen, die zu der militärisch-geistlichen Feier herbeigeströmt waren, lebte das Andenken an die Wendung der Jahre 1813 bis 1815, deren Gedächtniss das Denkmal den Nachkommen erhalten sollte, noch mit frischer Kraft und mitten unter dem militärischen und fürstlichen Pomp des Tages war ihnen der Zusammenhang der Feierlichkeit mit dem Ereigniss des vorhergehenden Jahres gegenwärtig.

Der Aufruf des Königs bei Gelegenheit der Jubelfeier der Reformation 1817 zur evangelischen Union der früheren getrennten protestantischen Kirchengemeinschaften, hatte ein williges Publicum gefunden. Die Sache verstand sich von selbst, nachdem man das Gefühl für die symbolischen Unterschiede verloren hatte, und die unbestimmte Religiosität, die in den Erschütterungen der Kriegsjahre geboren war, war der empfängliche Boden für das Einigungswerk, welches der König im Sinne hatte. Die feurig-kritischen und zeugungskräftigen Geister eines Penn, Spener, Zinzendorf, Semler hatten die Kirchenformen in die Innerlichkeit zurückgeführt, in welcher sie den Quell und Ursprung derselben ahnten; jetzt war der Indifferentismus, von welchem die schöpferischen Männer ausgingen, zur historischen Thatsache, zum Residuum der Vergangenheit und zum allgemeinen Phlegma geworden, in welchem sich kaum noch eine Erinnerung an die alten Formen und Empfindungen erhalten hatte.

Wie Eylert in seinen „Charakterzügen aus dem Leben des Königs Friedrich Wilhelm III.“ erzählt, hatte der König schon 1813 den Gedanken der „evangelischen“ Union hingeworfen, und sagte damals der, an Kriegszucht und militärisches Auftreten gewöhnte Feldprobst Offelsmeier, als die andern hohen

Geistlichen der königlichen Umgebung Bedenken äusserten: „Wenn man immer auf Socken geht, dann freilich wird man mit Widerspenstigen nicht fertig; da muss man grosse Stulpenstiefeln, mit Nägeln beschlagen, anziehen.“ Die bischöfliche Obergewalt, welche der Pietismus und in dessen Namen Thomasius dem modernen absoluten Landesfürsten eigens zur Sicherung der Toleranz und zur Wache über die Neutralität der Bekenntnisse übertragen hatte, brauchte aber nicht gradezu in Stiefeln und Sporen öffentlich aufzutreten und es bedurfte nur eines sanften und erbaulichen Aufrufs des militärischen Oberbischofs, um die Namensträger längst erstorbener Bekenntnisse unter dasselbe Kirchendach und an einen gemeinsamen Altar zu rufen. Der König konnte sich die Treue oder Liebhaberei für eins dieser Bekenntnisse, etwa gar für das lutherische so wenig für möglich halten, dass er nach Eylert's Bericht, als später ein Breslauer Professor sich seiner geistlichen Haut und lutherischen Eigenheit wehrte, gegen seinen Hofprediger und bischöflichen Rathgeber äusserte, dieser Sonderling „müsse wohl irgendwie persönlich beleidigt worden sein.“ Nach der Versicherung des Hoftheologen, nie mit diesem Mann in Berührung gekommen zu sein, äusserte Friedrich Wilhelm: „mir unbegreiflich! Es giebt doch curiose Leute!“ „Intoleranter Mann!“ war die Anrede, mit der er bei einer Hofvorstellung einen angesehenen Geistlichen, dessen Abneigung gegen die Union bekannt war, in Bestürzung versetzte. Dagegen rief er, wiederum nach Eylert's Bericht, bei dem Anblick einer unter dem Hirtenstab ruhig weidenden Heerde auf der Pfaueninsel aus: „Eine schöne Union! Unter diesem endlichen Bilde stellt Christus die Vereinigung dar, in welcher Alles eine Heerde unter einem Hirten werden sollte.“

Die Weihe des Nationaldenkmals auf dem Templower Berg fiel noch in die Zeit, wo die Ueberraschung, mit welcher das Publicum den Aufruf zur Union vernommen hatte, in die Zustimmung zur vollbrachten Thatsache, dem Absterben der Bekenntnisse übergegangen war. Alexander sah in dieser Thatsache etwas Bedeutendes, für die Stellung Preussens zu Russland und dessen Reichskirche viel Verheissendes. Am Tage nach jener Feierlichkeit kam er mit dem König nach

Potsdam und schickte nach dem Empfange durch die versammelten Hofchargen, dem Bischof Eylert, welcher die Weiherede gehalten hatte, auf seinem Heimwege den General Czernitscheff nach und liess ihn durch denselben um eine Abschrift jener Predigt bitten, die er, ins Russische übersetzt, unter seiner Armee vertheilen lassen wollte. Der Geistliche brachte zu der von ihm nachgesuchten und erhaltenen Audienz am Abend die Abschrift selbst ins Schloss und sah es dem Kaiser, der sich nach dem freundlichen Empfang mit verschränkten Armen vor ihn hinstellte, an, dass er betrachtungs- und gedankenvoll Etwas auf dem Herzen habe.

Das Thema seiner Reden war die Klage über die menschliche Selbstsucht, welche das Gotteswerk der letzten Kriege schon wieder verderben wolle. Kaum hatte er dem Geistlichen Recht gegeben, dass er in seiner Predigt Gott allein die ihm gebührende Ehre und Dank erwiesen habe, so beschwerte er sich sofort darüber, dass man nach Menschenart schon wieder anfange, die Schuldigkeit gegen Gott zu vergessen und darüber streite, welche Armee das Meiste geleistet habe. Und kaum hatte er, nach Eylert's Versicherung, dass der König mit ihm denselben Hinblick nach oben theile, seine Hoffnung ausgesprochen, dass Preussen und Russland „unter dem Einen Vater droben" innig verbunden sein und bleiben werden, so kam er wieder auf die dem Menschen eingeborene Selbstsucht zu sprechen und stellte er sich als Beispiel des Menschenstolzes hin und pries er die Leitung, die „seine Seele durch den Brand von Moskau erleuchtet und durch das Gericht des Herrn auf den Eisfeldern sein Herz mit Glaubenswärme erfüllt habe."

Und noch einmal, nachdem er die, in unserm vorhergehenden Abschnitt berichtete Erklärung vom Ursprung der heiligen Allianz dem Hofprediger des Königs vorgetragen, führte er bittere Klage darüber, dass es Menschen gebe, die den heiligen Quell dieses Bundes nicht erkennen wollen und „im Hintergrunde desselben nur die versteckten Absichten der Politik zu sehen meinen."

Sein Blick war finster, seine Stirn ernst gezogen, wenn er auf die Selbstsucht, die Gottes Werk stören wolle, oder auf die missgünstige Deutung der heiligen Allianz zu sprechen kam, während

die zustimmenden Bemerkungen des Bischofs sein Gesicht freundlicher und heller machten und seine Haltung etwas Prophetisches annahm, wenn er seinen Lebensgang seit dem Brande Moskaus beschrieb und erzählte, wie er seine eigene „Erlösung und Freimachung der Erlösung Europa's von dem Verderben verdankte."

Den ganzen Sinn seines Innern werden wir aber erfassen, wenn er, nach Eylert's Bemerkung über den Zusammenhang seiner Bibelgesellschaften und deren Verbreitung in Russland mit dem Geist der heiligen Allianz, in Spener'schem Geiste von dem „Grossen und Ausserordentlichen", auf Jeden die Bibel „nach seiner Eigenthümlichkeit wirken zu lassen", sprach und „in der Mannichfaltigkeit die Einheit" als die Hauptsache bezeichnete, auf die es für die Blüthe der Kirchen und Staaten ankomme.

Der Kaiser hatte jedenfalls in das Wesen der Union einen tieferen Blick geworfen und von ihrer Bedeutung für den Osten Europa's mehr geahnt, als der Hofprediger und geistliche Mitarbeiter Friedrich Wilhelms. Er sah Preussen durch die Union zu einem Versuchsfeld für die Mischung der Kirchen erhoben, welches auch für Russland Früchte tragen und einen Anschluss an dasselbe vorbereiten könnte. Hatten doch der König und seine geistlich-militärischen Mitarbeiter für ihre liturgischen Studien auch die griechischen Formulare benutzt und war doch selbst das neu eingeführte Barett der Geistlichen der Amtstracht der griechisch-orientalischen Priesterschaft entlehnt! Die Abschwächung der abendländischen Bekenntnisse und dazu die Stärkung des Königthums durch das absolute Bischofsthum, schienen dem Kaiser eine Bürgschaft für die Dauer der heiligen Allianz zu geben, wenn er in bangen Stunden ihre Lockerung durch die „böse Selbstsucht" befürchtete.

Kaum war Eylert aus der Audienz durch die Vorzimmer gekommen, als er daselbst den Adjutanten, Obersten von Witzleben, wartend vorfand, der ihm meldete, dass ihn der König sofort sprechen wolle. „Höre, sagte derselbe, sind beim Kaiser gewesen; wie hat sich das so gemacht." Der Bischof erzählte den geschichtlichen Hergang und theilte den ganzen Inhalt des

Gesprächs mit, welches der König mehrere Male mit dem Ausruf unterbrach: „Interessant, sehr interessant! Mir lieb, ungemein lieb!“

XIV. Der Pentarchist und die Brüder-Unität.

Dem Nachfolger Alexander's gelang es, England diplomatisch zu fesseln und, nachdem er diese Macht lahm gelegt hatte, die Missgunst Oesterreichs zu entwaffnen und der russischen Kirche und Nationalität, die über die Donau nach dem Süden wollten, den Weg zu bahnen. Auf den Türkenkrieg folgte die Niederwerfung des Katholicismus im aufgestandenen Polen, und bald darauf vertheidigte Friedrich Wilhelm III. in Preussen seine Union und Indifferencirung der Bekenntnisse mit Erlassen und Flintenschüssen gegen die Anhänger der lutherischen Symbole und glaubte er den Conflict mit der katholischen Kirche, wegen des Verfahrens bei den gemischten Ehen, durch die Verhaftung der beiden Erzbischöfe von Cöln und Posen erledigen zu können.

Diese neue Situation löste die Gedrücktheit, mit welcher Alexander im Gespräch mit dem Bischof Eylert die Keime der russischen Zukunft andeutete und ein paar Jahre darauf die Kriegspredigten der Krüdener gegen die Türkei sich verbat. Jetzt brauchte ein Zar, wenn er sich mit einem einflussreichen Mitglied der Umgebung eines Königs von Preussen über die rechte Auffassung der heiligen Allianz unterhielt, nicht mehr mit finsterm Blick und gefalteter Stirn von der „bösen Selbstsucht“ zu sprechen, die sich dem Werke Gottes widersetze, noch mit dunkeln Andeutungen an die Einheit zu erinnern, die sich in der kirchlichen Mannichfaltigkeit mächtig erweisen könne. Friedrich Wilhelm III. hatte zum glücklichen Ausgang des Türkenkrieges und des Kampfes in Polen das Seinige beigetragen und der katholischen Allianz der romanischen Völker sich als Vorkämpfer der nördlichen und östlichen Staatskirchen gegen Rom aufgestellt. Jetzt konnte auch der Mann, der in der Schrift „die Pentarchie“ (Leipzig 1839) die dominirende

Stellung Russlands schildern wollte, „das griechische Russland“ an die Gruppe der protestantischen Staaten anschliessen, die „um und für Preussen gerüstet gegen die hierarchischen Umtriebe“ einstehen. Und zwei und zwanzig Jahre später konnte derselbe Mann, als ihm unter dem Nachfolger des Kaisers Nikolaus die Zeit für die Hegemonie Russlands noch weiter entwickelt schien, den Gedanken „eines friedlichen Austrags aller Kirchendifferenzen“, einer nicht nur politischen, sondern auch einer kirchlichen Allianz zwischen Frankreich und Russland fassen und an die Brüder-Unität erinnern, in welchem Ausläufer des Protestantismus sich das Gefühl desselben für seine Verwandtschaft mit der griechischen Kirche am lebendigsten erhalten habe.

Der Pentarchist hatte ursprünglich selbst der Brüdergemeinde angehört. Das Geheimniss, welches über seine Person schwebte, wich erst einige Zeit nach seinem Tode (in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, Beilage zu Nr. 115, vom 25. April 1863, in der Berlinischen Vossischen Zeitung vom 2. Mai desselben Jahres und ebendaselbst in der Nummer vom 11. October in einer vom Kaukasus datirten Mittheilung seines Sohnes, des russischen Hauptmannes E. A. von Goldmann). Nach diesen Notizen ist er am 15. August 1798 geboren, wahrscheinlich zu Niesky, wo er in der Brüdergemeinde seine Erziehung erhielt. Er studirte zu Leipzig die Rechte und trat sodann auf den Wunsch seines Vaters als Actuar beim Dresdener Criminalgericht in sächsische Dienste, welche Stellung er jedoch nur kurze Zeit beibehielt, da sie seinem strebenden Geiste nicht genügte. Bei dem brennenden Ehrgeiz, der ihn beseelte, und bei dem Selbstbewusstsein, das er von seinen Gaben hatte, strebte er nach einem umfassenderen Wirkungskreis. Der Verfasser jenes Aufsatzes in der Vossischen Zeitung vom 2. Mai berichtet, Goldmann habe ihm in dieser unzufriedenen Stimmung eröffnet, dass er entschlossen sei, zur katholischen Kirche überzutreten, und diesen Entschluss zu Dresden, wo er dem damaligen Bischof Mauermann einen Aufsatz über seine religiösen und kirchlichen Ansichten einhändigte, auch ausgeführt. Sein Sohn behauptet zwar in der erwähnten Notiz, er sei nicht zur römisch-katholischen Kirche übergetreten und vielmehr als Be-

kenner der lutherischen Confession gestorben; allein eine Reihe von Anzeichen lassen annehmen, dass er allerdings Verpflichtungen gegen den Katholicismus übernommen hat. Einige Monate darauf, nachdem er seinem damaligen Freunde jenen Aufsatz gezeigt hatte, verliess er Dresden und begab sich nach München, wo er eine ihm zusagende Beschäftigung zu finden hoffte, sich an Görres wandte und mit den übrigen Häuptern der dortigen katholischen Partei in Verbindung trat, ohne jedoch Etwas für sich zu erreichen.

Er suchte nun sein Heil in Wien, erhielt daselbst eine Stellung in Triest, aber doch nicht die Beschäftigung, die er seiner Begabung für angemessen hielt. Im Jahre 1826 fand ihn jener Freund wieder in Leipzig und zwar im Büreau des österreichischen Generalconsuls Adam Müller. Er gab, ohne Frage unter besonderer Protection des letzteren ein kleines Blatt in Octav, „den katholischen Anzeiger“ heraus, in welchem er in scharfer, oft bitterer Weise gegen den Protestantismus und namentlich gegen die damalige rationalistische Auffassung desselben polemisirte. Der heftige literarische Kampf, der sich dagegen, besonders von Seiten des Professors Krug entspann, und die Beschwerden, welche die Universität wegen seines Auftretens in Leipzig nach Dresden richtete, bewogen ihn endlich, sich mit den Empfehlungen Müller's nach Wien zu begeben. Hier arbeitete er im Cabinet unter Gentz, wurde von Metternich beschäftigt, trat indessen auch mit dem russischen Gesandten Tatitscheff in Verbindung und wurde von diesem nach Warschau geschickt, wo man ihn, dem äusseren Schein nach, bei der Censur anstellte und politisch beschäftigte. Von hier aus arbeitete er darauf hin, nach Petersburg versetzt zu werden, und hatte auch fast seine Absicht erreicht, als dieselbe durchkreuzt wurde. Am Abend des 29. Novembers 1830, als die Warschauer Revolution losbrach, befand er sich zum Besuch bei einer alten vornehmen Dame, gerieth bei seiner Rückkehr nach Hause einem Trupp Insurgenten in die Hände und musste nun, um sich zu retten, die Rolle eines Polenfreundes spielen. Die Häupter der Revolution berechneten, welchen Nutzen ihnen ein Mann von Goldmann's Stellung bringen könne, und machten ihm glänzende Versprechungen; er aber traute ihrem Unter-

nehmen nicht, beobachtete eine vorsichtige Reserve und entkam mit einem Pass, den ihm Chlopitzki verschaffte, nach Berlin zur russischen Gesandtschaft. Diese wies ihn zur Gesandtschaft nach Wien; die kalte und misstrauische Aufnahme indessen, die er hier fand, machte in ihm den Wunsch rege, in den Dienst Oesterreichs zurückzutreten; er knüpfte auch mit Metternich eine geheime Verbindung an; die russische Gesandtschaft sah aber dieses Einvernehmen eines Mannes, der im Besitz manches Geheimnisses war, mit Oesterreich nicht gern und schickte ihn nach Warschau, wo er dem Fürsten Paskiewitsch zur unmittelbaren Verfügung gestellt und politisch-literarisch beschäftigt wurde. Hier war es, wo er seine „Pentarchie“ ausarbeitete. Stoff und Anregung zu politischen Denkschriften fand er auch auf Reisen nach Deutschland, wo er in den letzten dreissiger und ersten vierziger Jahren seinen stehenden Aufenthalt am Rhein und in Thüringen, z. B. in Nassau und in Gotha, hatte. Mitte der vierziger Jahre liess er sich in Leipzig nieder; im Frühjahr 1848 zog er nach Berlin, Anfangs 1849 nach Dresden, also immer nach den Orten, wo die Ereignisse eine wichtige Wendung nahmen. In den letzten Jahren hatte er sein Domicil in Berlin, wo er im April 1863 starb.

Goldmann hat in seiner Schrift vom Jahre 1839 den Ausdruck Pentarchie für das Arrangement der europäischen Ordnung zuerst aufgebracht, meinte aber mit dem Ineinandergreifen der damals noch sogenannten fünf Grossmächte nichts weniger, als ihre Gleichberechtigung, sondern eine solche Gruppirung, dass die Kunst der Diplomatie die vier Mächte des Festlandes von England absondert und das letztere von den Angelegenheiten des Continents (d. h. schliesslich von der letzten Entscheidung über die Türkei), fern hält. In der Tetrarchie diesseits des Canals bilden dann die drei Mächte des Ostens, Preussen, Oesterreich und Russland, welche durch die heilige Allianz zu einer Art von Waffenbrüderschaft gegen die beiden Grossmächte des Westens und eine etwaige Verbindung derselben zusammen gehalten werden, eine eigene Gruppe, in welcher Russland zur obern Führung berufen ist. Soweit in diesem engern Bruderverein Rivalität und Sonderbestrebungen

sich noch geltend machen, hat der Pentarchist Schmeicheleien und Gefälligkeiten für Frankreich in Bereitschaft, um durch dasselbe die deutschen Genossen vor eigenwilligen Regungen zu warnen und ihnen die Möglichkeit einer Oberherrschaft zu zeigen, die Russland durch ein Bündniss mit Frankreich über das Festland gewinnen könne. Kurz, Russlands Antagonismus gegen England sollte der Welt als der Quell ihres Heils erscheinen, Frankreich in Russland seinen natürlichen Protector und Deutschland in ihm seinen obersten Schiedsrichter erkennen.

Die Gruppe der Grossmächte erscheint in Goldmann's „Pentarchie" in der Gestalt, wie sie während des Türkenkrieges der Jahre 1828 und 1829 in den (durch das Urquhart'sche „Portfolio" veröffentlichten) Londoner Depeschen des Fürsten Lieven und in den Pariser Rundschauen des Grafen Pozzo di Borgo auftritt oder vielmehr unter der Mitwirkung dieser Vertreter Russlands gestaltet ward.

England war durch das Petersburger Protokoll vom 4. April 1826 an Russlands Unternehmungen gegen die Türkei gekettet und hatte sich verpflichtet, der von ihm gebilligten Vermittelung zwischen der Hohen Pforte und den aufständischen Griechen seine moralische und materielle Unterstützung zu leihen. Canning, der Urheber jenes von Wellington unterzeichneten Protokolls, verzehrte sich in nutzlosen Klagen über Täuschung und im Jammer über seine politische Gefangenschaft und wurde nur durch seinen Tod (den 8. August 1827) vom Anblick der Katastrophe befreit, die wenige Wochen darauf, am 20. October, unter Mitwirkung Englands in der Vernichtung der türkischen Flotte, bei Navarin, hereinbrach. Frankreich wetteiferte mit seinem gefesselten Rivalen in freiwilligen Dienstleistungen für Russland; „Oesterreich allein kann Russland angreifen", schrieb Pozzo di Borgo in seiner Depesche vom 28. November 1828, und es hatte den besten Willen dazu; aber England und Frankreich legten ihm Bande an und Preussens Nachbarschaft liess jeden Gedanken an ein thätiges Eingreifen als ein Unding erscheinen.

Einige Jahre vor dem Abschluss der heiligen Allianz hatten Kaiser Franz und Metternich, als nach der Erhebung vom Jahre 1809 die neue Reorganisation Oesterreichs begann, den katho-

lischen Charakter des Reichs zu stärken gesucht und der Kirche so viel Selbstständigkeit eingeräumt, dass sie der Regierung als ein Mittel des auswärtigen Einflusses dienen konnte, ohne sie mit inneren Conflicten zu belästigen. Schon diese frühe Regung des kirchlichen Interesses erregt die Missstimmung des Pentarchisten; dass aber Kaiser Franz auch nach dem Beitritt zur heiligen Allianz diese Katholisirung Oesterreichs fortsetzte und wie sein Nachfolger Ferdinand endlich als Schirmvogt der katholischen Kirche gelten konnte, das erscheint ihm geradezu als eine Auflehnung gegen Russland und gegen die Zukunft der griechischen Orthodoxie.

Dagegen schenkt er Preussen, wegen dessen Auftretens im Kölnischen Kirchenstreit, sein begeistertes Lob und versichert er demselben, dass in dem Kampfe „gegen die hierarchischen Umtriebe und das neue auftauchende Reich des Jesuitismus“, mit den protestantischen Regierungen „selbst das griechische Russland“ ihm zur Seite und für seine Sache einstehen werde. Er will damit sagen, wenn er es auch nicht wirklich ausspricht, dass ihm Preussen der Vorkämpfer und Bahnbrecher Russlands gegen das katholische Oesterreich und gegen die neufranzösische und romantische Erneuerung des Katholicismus ist.

Er möchte Preussen zwar etwas Reelleres als sein begeistertes Lob zu Gute kommen lassen. Aber er findet die „europäische Central-Association noch nicht in sich geschlossen und ausgebildet genug, damit sich die freieste individuelle Entwickelung ihres Staatenlebens“ Bahn brechen könne. Der dunkeln Worte Sinn lautet: Preussen darf noch nicht in Deutschland um sich greifen oder, wie er sich selbst ausdrückt: „der deutsche Bund ist die einzig mögliche Föderation der deutschen Staaten“ und nur diejenige Macht, die nicht von Eroberungsgedanken geleitet wird, darf gegen Uebergriffe Preussens und Oesterreichs in die deutschen Verhältnisse eingreifen. Dass dieser natürliche Protector der deutschen Mittelstaaten Russland ist, hat er, wie er in seiner letzten Schrift selber angiebt, in seinem (vom Urquhart'schen Portfolio veröffentlichten) Memoire vom Jahre 1834 „über Deutschlands Gegenwart“ auseinandergesetzt.

Jene geheimnissvolle „europäische Central-Association“ scheint jedoch grosse Fortschritte gemacht zu haben, als Goldmann seine letzte Arbeit: „Europas Cabinette und Allianzen“ (Leipzig 1862) herausgab, denn er widmet dem Kaiser Napoleon III., als dem Manne, „der durch die Einführung des Nationalitätsprincips, des *suffrage universel* und der dadurch bedingten Unification, durch die Einigung Italiens und ihrem Pendant, die Verschmelzung Rumäniens, in der damaligen Politik die Initiative errungen“ hatte, einen begeisterten Panegyrikus.

Jetzt glaubte er, der in seiner Schrift vom Jahr 1839, nachdem er Preussens Ansprüche mit Russlands Protectorat über Central-Europa ausgeglichen hatte, sich mit dem Anstimmen des Liedes: „Heil dir im Siegeskranz“ begnügte, seinem Schützling Deutschland schenken zu müssen, und ganz Sorglichkeit für dasselbe, ganz Freude an seinem deutschen Gedeihen spricht er sich mit Entzücken über das Geschick aus, mit welchem es an der Spitze Deutschlands eine europäische Nothwendigkeit erfüllt. Auch Oesterreich, so sehr er es noch in dieser Schrift mit Sticheleien verfolgt, will er an der Gunst der nun in Gang gekommenen „Central-Association“ Theil nehmen lassen. Er will ihm erlauben, an der Donau, dessen „Unentbehrlichkeit“ für das Kaiserreich er zuerst entdeckt zu haben glaubt, sich auszustrecken und „als Donaumacht“ seine „grosse Zukunft“ zu ergreifen, aber damit soll nicht gesagt sein, dass es nun nach den Donaufürstenthümern, Bosnien, Serbien, Bulgarien die Hand ausstrecken dürfe. Preussen bekommt gleichfalls die Mahnung, dass seine Einheit mit Deutschland durchaus nicht seine „Präponderanz“ in sich schliesse; die beiden Mächte Central-Europas sind daher in dem ihnen bestimmten Reviere nur Vicewirthe und sollen zur Einsicht kommen, dass ihr Glück in der harmlosen Sorglosigkeit eines Inspectors oder Verwalters besteht.

Nun, da Beide beruhigt, pensionirt und des eigenen Schaffens und Erzeugens überhoben sind, tritt dem Pentarchisten ihre „nothwendige Allianz in grösster Klarheit“ vor Augen und erscheint ihm die Erneuerung ihrer Verbindung mit Russland, die Wiederherstellung der heiligen Allianz auf einer neuen Basis als ihre wahre Bestimmung. Jedoch sollen sie

sich auch in dieser Beziehung mit dem Problem ihrer Einigung den Kopf nicht allzu schwer machen und sich damit begnügen, getrennt nach Russland zu gravitiren. Russland soll also nach diesem Rath die active Kraft sein, welche die beiden Bundesgenossen in ein heiliges Bündel zusammenfasst und der oberste Regulator bleibt, welcher die „Central-Associationen" der Beiden überwacht.

Für den Fall, dass einer von jenen Beiden in der eigenen Gravitation nach Russland lässig ist, hat der Pentarchist die Freundlichkeit gegen Frankreich und dessen politische Erfindungskraft bereit und stachelt den Lässigen zu einer eifrigeren Inclination nach dem nordischen Bundeshaupt an. Dieser Handdruck über den Rhein hinweg hat aber noch einen andern Zweck; er soll jenseits des Canals bemerkt werden und England zu denken geben.

Die letzte Spitze der neuen Construction Europas ist nämlich gegen das grosse Inselreich gerichtet und soll dasselbe isoliren und in den Augen des Festlandes herabsetzen. Darum stellt der Pentarchist den, allerdings im Jahre 1862 schon im Niedergang begriffenen Bund der Westmächte als ein „lächerliches" Gerede dar, nennt er ihn eine Belustigung, die der joviale Palmerston dem „narrenhaften Spleen" John Bulls geschenkt habe, und schildert er die ganze Politik Englands als ein spasshaftes Divertissement, mit welchem die russenfeindlichen Minister ihr Volk unterhalten.

Wir werden kein Wort über das Ungenügende und Falsche einer Ansicht fallen lassen, welche nicht daran denkt, dass das englische Volk in zwei Richtungen auseinander geht, von denen die Eine es auf die Umstände ankommen lässt, die es ihr möglich machen, die andere für einen Entscheidungskampf im Osten zu gewinnen und zu sich heranzuziehen. Die Bedeutung dieser einen, Russland überwachenden Richtung hat der Pentarchist auch mit allen seinen Ausfällen und Sticheleien, nach dem Maass seiner Kräfte, anerkannt; aber die andere, die eben so ernst zu nehmen ist, wie die erstere, hat er ganz übersehen.

Das sind die politischen Quäker Englands.

XV. Russland und das neuere englische Quäkerthum. Charles Fox. Gladstone.

William Penn erlebte am Schluss seiner Wirksamkeit noch trübe Jahre. Die Lehnssassen, denen er auf seinem Grund und Boden in Pennsylvanien eine Freistätte geöffnet hatte, fühlten schon etwas von der Unabhängigkeitslust, welche ihre Nachkommen später zum Aufstand gegen ihre und des Mutterlandes gemeinsame Obrigkeit trieb. Aber sie verweigerten nicht nur die Beiträge zu den Kosten, welche die englische Regierung für ihre auswärtigen Kriege brauchte, sondern wurden als demokratische Lehnsleute auch in der Zahlung des Zinses, der zwischen ihnen und Penn ausbedungen war, lässig.

Zweimal wurde der grosse, aber mittellos gewordene Grundherr von den englischen Gerichten wegen Zahlungsunfähigkeit verfolgt. Das erste Mal, in den ersten Jahren der Regierung Wilhelm's III., entzog er sich der Haft in der Verborgenheit, bis seine Freisprechung erfolgte. Das zweite Mal, in der Zeit der Königin Anna, 1707, wurde er in den Process gegen einen seiner früheren, meistens ungetreuen Verwalter seiner Güter im Mutterlande verwickelt und bis zur Abwickelung der Angelegenheit in Haft gehalten.

Obwohl seine demokratischen Grundholden sich diesmal so wenig wie in dem früheren Falle seiner angenommen hatten, so liess er sich doch nicht an seinem Unternehmen und an dessen Zukunft irre machen und fuhr fort, von dem Wachsthum seiner Gemeinde eine Umgestaltung der allgemeinen Politik zu erwarten.

In seiner unfreiwilligen Verborgenheit zur Zeit Wilhelm's III. hatte er für den ewigen Frieden geschrieben und ein europäisches Schiedsgericht für künftige Kriegsfälle vorgeschlagen. Mit derselben Idee trat bei Gelegenheit der Utrechter Friedensverhandlungen Castel de Saint-Pierre auf und gestaltete sie in seinem *Projet de paix perpétuelle* (Utrecht 1713) in den Vorschlag einer europäischen Tagsatzung als der Wächterin über den allgemeinen Frieden um. Dieser Mann, der mit seiner Gütigkeit und Theilnahme für die Menschheit

hinter Penn nicht zurückstand, glühte noch als zwei und achtzigjähriger Mann, drei Jahre vor seinem Tode, in dem Grade für die Weltreform, dass er 1740 schrieb: „ich sterbe vor Furcht, dass die menschliche Vernunft kräftiger und früher in London heranwachse als in Paris, wo die Communication positiver Wahrheiten für jetzt weniger leicht ist.“

In der That hat die Penn'sche Idee in England Wurzel geschlagen, das Volk eingenommen und Frucht getragen.

Die reinen Quäker haben sich erhalten und schickten 1854 beim Ausbruch des Krimkriegs ein Paar der Ihrigen nach Petersburg, die als Apostel des Friedens den Kaiser Nikolaus beschworen, auf die Anrufung der bewaffneten Entscheidung nicht zu bestehen. Sie traten vor den Beherrscher Russlands mit einem Gefühl der Gleichberechtigung und mit einer Vertraulichkeit, als hätte William Penn in seiner Unterredung mit Peter dem Grossen einen ewigen Vertrag mit dem Zarenthum abgeschlossen.

Nachdem der Krieg ausgetobt hatte, schickten sie in Joseph Sturge und Thomas Harvey wieder Deputirte nach dem Osten, die über die Zerstörung von Privateigenthum, welche die Engländer an dem finnländischen Küstenlande angerichtet hatten, Erhebungen machten. Sie vertheilten dann den *Report of a visit to Finnland in the autumn of* 1852 (*Confidential.* Birmingham 1856).

John Bright, einer der Ihrigen, sah im Krimkrieg nur eine aristokratische Intrigue und wünschte lieber den Untergang Savoyens und Venedigs Versinken in den Lagunen, ehe England seine Neutralität aufgebe und sich in den Zwist zwischen Oesterreich und Frankreich mische. Cobden sah im Frieden die Bedingung für den gegenseitigen Verkehr der Völker mit einander und für den Austausch ihrer Arbeiten; die neueren Radical-Reformer Englands verlangen die Abschaffung der Diplomatie und die ausschliessliche Richtung der Landeskräfte auf die Pflege der Arbeit, auf Steuer-Reform und gerechte Regulirung der Gemeindeverhältnisse.

Gegenwärtig steht an der Spitze dieser englischen Friedensfreunde Gladstone. Für ihn ist die Aufgabe Englands die innere kirchlich-politische und ökonomische Reform, darum der

Friede nothwendig. Ihn charakterisirt der Preis, den er in seiner Villegiatur-Arbeit im Herbst 1870 und Angesichts des deutsch-französischen Kriegs dem Wasserspiegel widmete, welcher Grossbritannien von der Welt abschliesst; er nannte ihn den Silberfaden, der die Sicherheit Englands verbürgt. Darüber hinaus ist ihm das alte und jetzige Griechenland die Heimath seiner Ideale, in jenem verehrt er die Jugend der Welt (daher der Titel jener Herbstarbeit *Juventus mundi)*, an diesem rühmt er das freundliche Verhältniss der Kirche zu Staat und Volk. Jenes Petersburger Protokoll vom Jahre 1826, mit dem sich Canning seinen frühen Tod bereitete und Wellington das Zeugniss seiner politischen Unfähigkeit ausstellte, ist ihm ein bewundernswürdiges Document. Gleich Russland ein Gegner Roms, weil er im Papstthum das Hinderniss einer kirchlichen Unität sieht, war er ein Enthusiast für Napoleon's III. Idee eines einigen Rumäniens, da ihm die Vereinigung der Donaufürstenthümer eine Schwächung der ihm verhassten Türken versprach. Seit einem Jahre tritt er innerhalb und ausserhalb des Unterhauses jedem Versuch des Tory-Cabinets, in der russisch-türkischen Angelegenheit jenen Silberfaden zu überschreiten, entgegen.

Das vorige Jahrhundert zeichnet sich vor dem jetzigen durch den Freimuth und die Denkfähigkeit seiner Männer aus. So hat es auch das Original aufzuweisen, welches im Vergleich mit dem schattenhaften Friedensfreund der Gegenwart in voller Lebenskraft auftritt, zur ängstlichen Bleistiftzeichnung Gladstone's die Farben liefert und seine stockenden Gedanken zu Ende führt.

Charles Fox fiel William Pitt in den Arm, als dieser Russland bei seinem Vorschreiten gegen die Türkei Stillstand gebieten wollte. Der Premier hatte am 28. März 1791 eine königliche Botschaft an beide Häuser gebracht, die eine Vermehrung der Seekräfte Englands beantragte, um endlich Russland zum Abschluss eines Friedens mit der Pforte auf der Grundlage von Bedingungen zu zwingen, die es bisher zurückgewiesen hatte. In der Debatte, die am folgenden Tage begann, führte er aus, dass wenn die russischen Waffen noch fernere Erfolge davon tragen und die Pforte von ihrem emporstrebenden Rivalen

noch hinfür gedemüthigt werden sollte, Europa bis in seinem tiefsten Grunde erschüttert werden würde.

Zwar unterlag die Opposition am 29. März, am 15. April und bei ihren noch öfters wiederholten Anläufen im Parlament, dennoch stärkte sie die Standhaftigkeit, mit welcher Katharina die englische Intervention in ihre Friedensverhandlung mit der Pforte zurückwies. Die Kaiserin gewann im Frieden zu Jassy, am 9. Januar 1792, worauf sie trotz Pitt's bewaffneter Drohung bestanden hatte, den Landstrich zwischen Bug und Dniester.

„Was ist Oczakow,“ rief Fox, wenn der Premier die Wichtigkeit dieses Platzes an jenem Littorale hervorhob.

Das Ideal des Hauptes der damaligen Opposition war der friedliche Wetteifer mit Frankreich in der Beglückung beider Länder nach der Vorschrift der Menschenrechte; England sollte innerhalb seines schützenden Meergürtels die glückliche Atlantis sein, deren Insassen die Früchte der französischen Revolution zur Reife bringen sollten.

Aber Fox hatte auch noch ein Auge, um über den Silberfaden, der England einschliesst, hinüberzublicken, und den Freimuth, um seine Entdeckungen zu deuten.

So erklärte der Seher in der grossen Rede vom 24. Mai 1803, in welcher er die Minister anklagte, dass sie um Malta's Willen einen neuen Bruch mit Frankreich herbeigeführt hätten, dass „Malta für sich selbst keinen Krieg werth sei, dass es ihn auch nicht werth sei als Bedingung für die Sicherheit Aegyptens, dass Aegypten für die Sicherheit Indiens nicht wesentlich sei, dass endlich auch die indischen Besitzungen für die Lebens-Interessen Englands nicht wesentlich seien.“

„Malta, rief er aus, wie zwölf Jahre vorher: „was ist Oczakow?“— was ist Malta“? Russland, welches auch auf Malta Ansprüche erhob, hatte seine Vermittelung zwischen Frankreich und England angeboten; „was ziehen Sie also vor, Malta oder Russlands Freundschaft? Ich bedenke mich, nicht zu antworten, fuhr der Redner fort: — die Freundschaft Russlands.“

Fox hatte ferner als ganz sicher gehört, dass der Kaiser von Russland als Schirmherr des europäischen Friedens nicht nur Malta unter seine Garantie stellen, sondern seine Vermittelung und gute Dienstleistung auch der Schweiz und Holland,

ja, vielleicht auch Spanien zu Gute kommen lassen wolle, und in der Begeisterung über eine „Politik von so umfassenden und liberalen Principien“ erhob er sich am 27. Mai abermals, um den förmlichen Antrag auf die Annahme der russischen Vermittelung zu stellen. Auf das Inständigste beschwor er die Minister, „wenn ihnen das Interesse ihres Landes und der dauernde Friede Europas am Herzen liege, die Gelegenheit sich nicht entgehen zu lassen und die Garantie und Protection der Rechte aller unabhängigen Nationen wie der allgemeinen Interessen Europas dem Fürsten anzuvertrauen, der durch Macht, Charakter und Rang von allen Souveränen der tüchtigste und geschickteste dazu ist.“

Was ist gegen diesen Redner und Seher der mit allen seinen Vorträgen und Speculationen über Papst und Griechenthum stumme und kurzsichtige Gladstone? Welches orientirende Wort über die Stellung Englands ist über seine Lippen gekommen?

Die moderne englische Schule, aus Radicalen und Friedensfreunden zusammengesetzt, behandelt seit Jahren das Thema, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn England sich mit der französischen Revolution verständigt und die Gelder, mit denen es den Krieg der Continentalmächte gegen die Republik und das Kaiserreich Frankreichs nährte, gespart hätte. Ein unfruchtbarer Streit, wenn man sich darauf beschränkt, die Geschichte im Gedanken rückwärts corrigiren zu wollen — anregend jedoch, wenn man die für England kostspielige Schwächung Frankreichs und Erschöpfung Mitteleuropas als Fussgestell für die moderne Stellung des Inselreichs erkennt!

In seinen Reden der Jahre 1791 und 1803 sah Fox etwas von der grossen Veränderung, welche die französische Revolution und ihre Bekämpfung mit dem Golde und den Flotten Englands auf dem Festlande bewirkt hatten. Ihm stand das später durch die heilige Allianz sanctionirte Protectorat Russlands klar vor Augen. Für ihn schrumpfte die viel bewunderte Grösse und das Interesse des modernen Revolutionsdramas bedeutend zusammen und er sah in dem Tumult und Pulverdampf, welcher die Felder des zerrütteten Festlandes bedeckte, nur die

schützende Hülle, unter der eine neue Weltmacht, die russische, aufstieg.

Fox verfuhr nur zu summarisch, als er die Bedeutung, welche Malta und Aegypten für die Sicherheit Englands, Indien für seine Lebensinteressen haben, geradezu preisgab; Gladstone, hinter dem Silbergürtel seiner Insel verschanzt, schweigt über solche Dinge; das Land selbst combinirt die Kriegspolitik William Pitt's mit der Friedensliebe seiner quäkerischen und radicalen Elemente. Im Sinne der Letzteren überlässt es, jede active Intervention verurtheilend, den Continent den wechselnden Verschiebungen seiner Grenzen und den Hoffnungen, welche seine entzweiten Herrscher an das Protectorat Russlands knüpfen; aber auf der Linie, wo es sich vom Mittelmeer an um die Sicherheit seines Indiens handelt, wird es sich, als die maritime Weltmacht, der Weltmacht des Festlandes entgegenstellen, sobald es sich am letzten Punkte des Wartens angelangt sieht.

Ehe die jetzige Krisis eintrat, welche für die kirchlich-politischen Verhältnisse des Continents wichtige Entscheidungen bringen wird, spielte sich eine Episode ab, in welcher die englischen Friedensfreunde in kirchlichem Gewand das Protectorat der griechisch-russischen Kirche anriefen und Russland mit seinem allzuschnellen Zugreifen sich in eine grosse Täuschung verlor.

XVI. Eine russisch-englische Weltkirche.

William Penn und Peter der Grosse standen mit dem Gefühl der Verwandtschaft, welche sie als Kolonisten und Stifter des Religionsfriedens mit einander verband, in England nicht allein. Das plötzliche Eintreten Russlands in die europäischen Angelegenheiten lenkte auch die Aufmerksamkeit der anglikanischen Bischöfe auf die griechische Kirche und, angezogen von der bischöflichen Verfassung derselben und ihrer von den Reformations-Streitigkeiten unberührten Dogmatik, dachten sie an eine Verständigung und Einigung mit derselben.

Sie traten mit den griechischen Patriarchen der Türkei und mit dem heiligen Synod zu Petersburg in Verhandlung und bezeichneten schon fünf dogmatische Punkte, nach deren Freilassung für die Anglikaner ihnen eine Vereinbarung zwischen beiden Kirchen gewiss schien.

Allein die Patriarchen und das Episcopat der Türkei wollten ihnen in diesen Punkten keine Freiheit zugestehen und da Peter der Grosse, auf dessen Vermittelung man in England rechnete, zu derselben Zeit starb, so gerieth die Sache bald wieder in Vergessenheit.

Eins der Motive auf Seiten der Anglikaner war der Wunsch, im Orient eine Verstärkung gegen Rom zu gewinnen; man fürchtete auch, dass der päpstliche Stuhl, der schon im sechszehnten Jahrhundert durch seine kirchlichen Diplomaten der Unterwerfung Moskaus fast gewiss zu sein glaubte, bei dem neuen aufstrebenden Monarchen dem reformirten Bekenntniss zuvorkommen würde. In diesem Sinne hatte der Anglikaner D. Standley die „treuherzige Warnung an die Muskowitische Kirche, für die Nachstellungen der römischen Kirche sich zu hüten", (aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt, Berlin 1708) veröffentlicht.

Gleichfalls im antirömischen Interesse und in der Absicht, die griechischen Unirten Polens von Rom abzuziehen, nahm Kaiserin Catharina II. das Project einer Union mit der anglikanischen Kirche wieder auf und leitete mit dem Erzbischof von Canterbury eine Unterhandlung ein, liess aber nach dessen entgegenkommender Antwort den Gedanken wieder fallen.

Eine ernstere Wendung nahm die Angelegenheit, als in der Mitte der sechsziger Jahre unseres Jahrhunderts gleichzeitig von Seiten der anglikanischen Kirche und des heiligen Synods zu Petersburg der Unionsgedanke in Angriff genommen wurde.

Im September 1867 tagten zu London im erzbischöflichen Palast von Lambeth gegen achtzig Bischöfe der britischen Kolonieen, der Vereinigten Staaten und der Mutterkirche. Sie nannten ihre Versammlung die pananglikanische Synode. Die anglikanischen Gemeinden aller Welttheile sollten sich zu einem Körper vereinigen, der eine Art von reformirter Weltkirche bilden würde und, wie man hoffte, durch seine Gesammt-

kraft die zersplitterten Dissenter-Vereine und Secten zur Mutterkirche zurückführen könnte. Noch nicht befriedigt durch diese Einheitsidee, wahrscheinlich auch vom Zweifel an ihrer eigenen unirenden Force beunruhigt, liessen die Freunde der Welt-Union am Tage vor dem Schluss der Synode, am. 26. September, derselben durch den Bischof von Salisbury eine Denkschrift überweisen, die mit der Bitte schloss, dass Schritte gethan werden möchten, um die Vereinigung der orthodoxen Kirche des Ostens mit der von England zu bewirken.

Zwei Jahre darauf hatte das Ministerium Gladstone seine irische Kirchenbill durchgebracht und wurde das „Etablissement der irischen Kirche“ aufgehoben. Der englische Premier war, wie einstens Cäsar, in die Provinz gezogen und schien, wie der römische Dictator, bei der Rückkehr in die Hauptstadt die Entscheidung über das Reich in der Hand zu haben. Die englische Staatskirche fürchtete bereits, dass auch an sie die Reihe kommen würde. Im Jahre 1848 war sie noch der Fels gewesen, an dem sich die revolutionären Wogen des Festlandes brachen, jetzt fühlte sie sich brüchig. Gladstone vertröstete zwar die Dissenters und Radicalen, wenn sie Miall's oft wiederholtem Antrag auf Entstaatlichung der englischen Kirche zujauchzten, auf die Zukunft, welche die Frage zur Entscheidung bringen würde, gleichsam, wie auch sein Sohn in einer Ansprache an die Dissenters in einem der letzten Monate der väterlichen Dictatur andeutete, auf einen späteren jugendkräftigen Gladstone, der das von ihm erwartete Wagniss wohl durchführen möge. Gleichwohl war es der Kirche nicht recht geheuer.

Dazu kamen innere Leiden. Die älteren Puseyiten und die junge Geistlichkeit befanden sich gegen die kirchlichen Obern und den Primas von England in offenem Aufruhr. Eine ansehnliche katholisirende Partei suchte die Stärkung der Kirche in der Einführung katholischer Ceremonieen, schwärmte für die Erneuerung des Buss-Sacraments und der Ohrenbeichte und agitirte für Verehrung der heiligen Jungfrau Maria.

Auf der andern Seite stand eine Schaar von Männern, die mit ihren wissenschaftlichen Forschungen und mit der Einfachheit und Sicherheit ihrer Sprache die englische Literatur mit

einer neuen Blüthe beschenkten. Kosmopolitisch gesinnt und im besten Zuge, ihrem Volke eine geistige Hegemonie zu erobern, wie sie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht wieder da war, sahen diese Männer auf den Eclat aristokratischer Conversionen und auf die Agitation für die Entstaatlichung der Kirche, wie auf den Kampf der Bischöfe mit ihren aufständischen Untergebenen mit einer Gleichgültigkeit herab, die für die geistlichen Primaten drückender war als die Feindschaft der Dissenters und selbst die rivalisirenden Dictatoren, Disraeli und Gladstone, dazu reizte, im Ausgang des Jahres 1873 ihren politischen Minir-Arbeiten die Musse zu einem oratorischen und literarischen Ausfall gegen die wissenschaftlichen Neuerer abzuzwacken.

Diese Lage der Dinge erklärt die Dringlichkeit, mit welcher die Pananglikaner in ihren Verbrüderungsschreiben an die orientalischen Bischöfe das Heil der Zukunft von der Vereinigung des kirchlichen Abendlandes und Ostens erwarteten.

Zur Erwiderung dieses Zurufs kam im Anfang des Jahres 1870 der in Deutschland, namentlich an der Universität Halle gebildete Erzbischof von Syra und Tenos, Alexander Lykurgos, nach England und erfreute sich daselbst der zuvorkommendsten Aufnahme von Seiten der anglikanischen Geistlichkeit.

Die geistlichen Briten benutzten die Gelegenheit, mit Jemand zu verkehren, den sie „Ew. Heiligkeit“, „erhabene Heiligkeit“ nennen konnten, zu einer Art von devoter Schwelgerei. Der Dechant von Westminster, Stanley, aus der Familie, deren Senior der Lord Derby ist, holte aus den Archiven die lehrreiche Notiz hervor, dass ein Landsmann seiner Heiligkeit Alexander im siebenten Jahrhundert den Sitz von Canterbury einnahm, schmeichelte dem gegenwärtigen Griechen mit dem interessanten Umstande, dass „Seine Heiligkeit von seinem Bischofssitze auf die heilige Insel Delos herabblickt“, und begrüsste ihn nicht nur als Vertreter der griechischen Kirche im Besonderen (des jungen Königreichs), sondern der griechischen Kirche im allgemeinen Sinne, „deren erlauchtes Haupt den Sitz des Chrysostomus (in Constantinopel) so würdig ausfüllt.“ Aus dem Umstand endlich, dass der gefeierte Grieche von

Erziehung und Bildung ein Deutscher ist, holte der beredte Dechant die Nutzanwendung, dass die verbündeten Kirchen von Griechenland und England, im Unterschied von Rom, der Welt „die vollkommene Einheit des wahren Glaubens mit Freiheit und Fortschritt“ zu beweisen haben.

Als Lykurgos am 17. Januar zur Einweihung einer anglikanischen Kirche nach Liverpool gekommen war, huldigten ihm etwa vierzig Geistliche dieser Stadt und Birkenheads mit einer Adresse, in welcher sie ihm ihre Bekümmerniss über die jetzigen Spaltungen der Christenheit aussprachen. Die Anglikaner hörten es ruhig und gebeugten Hauptes an, wie der Grieche als erwünschte Frucht der Kircheneinigung die Dämpfung der ungezügelten Freiheit, deren sich die Abendländischen in der Erforschung der heiligsten Dinge bedienen, rühmte. Nach dem Schluss seiner Ansprache ertheilte der Gast den Anwesenden seinen Segen, wozu sie niederknieeten und das Kreuz schlugen. Im Münster zu York hielt der Inselbischof in seinem orientalischen Gewande einen Gottesdienst ab, an dessen Schluss er über die Gemeinde und über das Haupt eines der Primaten von England den Segen sprach.

Bedeutungsvoll war es, dass zu derselben Zeit eine von zahlreichen Unterschriften anglikanischer Geistlicher begleitete Adresse an die Erzbischöfe von Canterbury und York um die Entfernung des athanasianischen Glaubensbekenntnisses aus der Liturgie bat. Der Kaplan des Ersteren hatte sich an der Petition betheiligt; also konnte an der günstigen Stimmung beider Primaten kaum gezweifelt werden. Nicht nur die Dissenters sollten durch die Beseitigung der Anathemas jenes Symbols besänftigt, sondern auch den Orientalen durch die Aufopferung der abendländischen Formel Filioque, deren Bedeutung sich bald im Verlaufe dieser Geschichte zeigen wird, die Pforten der westlichen Kirche geöffnet werden.

Während der Griechenbischof mit der anglikanischen Geistlichkeit fraternisirte, weilte und wirkte in England Professor Dr. J. J. Overbeck aus Halle, der sich seit dem Jahre 1865 der literarischen Propaganda für die russische Kirche gewidmet hatte. Seine 1865 (zu Halle) mit dem Motto: *Ex oriente lux* erschienene Schrift: „die orthodoxe katholische Anschauung

im Gegensatz zum Papstthum und Jesuitismus, sowie zum Protestantismus“ giebt das Thema an, mit dessen Ausführung er in einer Reihe von Schriften die Zurüstungen zum vatikanischen Concil und die Arbeiten desselben begleitete. Filialgemeinden der russischen Kirche sollten den Anschluss der protestantischen Länder an die letztere vorbereiten und gemeinsam mit dem Orient eine geschlossene Schlachtreihe gegen Rom ins Leben rufen.

Aus seiner „Reading“ (England) vom 2. Februar 1870 datirten und an die „Kölnische Zeitung“ gerichteten Erklärung geht hervor, dass er auch unter den Anglikanern das „Verlorene“ aufsuchte und für die Kirche der „ungetheilten Christenheit“ gewinnen wollte. Er hatte, laut dieser Erklärung, 1867 eine Petition an den heiligen Synod der russischen Kirche entworfen und in England in Umlauf gesetzt. „Im September 1869, erzählt er, war die Zahl der Unterschriften so gross, dass er es wagen durfte, die Petition dem Synod vorzulegen.“ Der Metropolit von Petersburg ernannte sofort eine Commission von sieben Mitgliedern und nahm ihn unter die Zahl derselben auf. Er und sein Freund, der Erzpriester Popoff, von der russischen Gesandtschaft zu London, gleichfalls Mitglied jener Commission, waren zu den Sitzungen derselben nach Petersburg berufen, und er selbst, als er jenes Eingesandt abfasste, so eben von Russland zurückgekehrt.

Uebereinstimmende Londoner und Petersburger Berichte geben in den Jahren 1870 und 1871 die Zahl der anglikanischen Unterschriften auf 120 (die Zahl der christlichen Urgemeinde, Apostelgeschichte 1, 15) an. Ueber das Project selbst theilen sie mit, dass die Vereinigung der anglikanischen mit der griechisch-orthodoxen Kirche auf der Grundlage der gemeinsamen Dogmen, aber unter Belassung der nationalen Sprache bei dem Gottesdienste und ihres anglikanischen Ritus für die Engländer vollzogen werden soll; also etwa in derselben Weise, wie im Osten Gemeinden des orientalischen Ritus mit ihrer abendländischen Mutter, der römisch-katholischen Kirche, in Verbindung stehen. Jedoch sucht Overbeck in einer Zuschrift an die „Moskauer Zeitung“ (März 1870) dem Missverständniss vorzubeugen, als wolle er mittelst eines Compromisses zwischen der russischen

und englischen Kirche „einen Verrath an der Orthodoxie“ begehen, und berichtet er, dass er von den Anglikanern, die sich der Petition der 120 anschliessen, vielmehr völlige Lossagung von dem „Babel“ und den „zwinglischen Häresieen“ der englischen Kirche verlange.

Ein ähnliches Compliment machte auch der griechische Apostel des Orients der Kirchengemeinschaft, aus deren Irrsal er die Engländer herausführen wollte. Beladen mit den Siegeslorbeeren seines Umzugs durch die anglikanischen Kirchen, liessen der Bischof von Syra oder einer aus seiner Begleitung der zu Triest erscheinenden griechischen Wochenschrift „Klio“ (in deren Nummer vom 16. April) einen Bericht über die Unterhaltung zukommen, welche dieser Bischof auf der Rückreise in seine Heimath am 5. April zu Halle mit seinem früheren Lehrer, Professor Tholuck gehabt und in der er der reinen Erhaltung der Lehre Christi in der griechischen Kirche die Entstellung derselben durch den Protestantismus entgegengestellt habe. Professor Tholuck, hielt es der Mühe für werth, der höhnischen Wendung jenes Berichts, er habe auf die Behauptung des Bischofs entweder nicht antworten können, oder wegen der Kürze der Zeit nicht antworten wollen, einem Freunde die auch in ein Leipziger Blatt gekommene Erklärung zuzustellen, dass er bei der Kürze des Besuchs, da immer nach der Uhr gesehen wurde, an eine Erörterung der ihm längst bekannten Sätze des Bischofs sich natürlich nicht einlassen konnte, noch wollte.

Das folgende Jahr (1871) sah die russische Fussfassung in Nordamerika. Zwar ging schon im Sommer 1870 durch die Blätter die Nachricht, vom Comité der amerikanischen Bischöfe sei in einer Zuschrift dem heiligen Synod der Wunsch ausgedrückt worden, dass die Episkopalkirche mit der russischen vereinigt und zunächst eine gegenseitige Gemeinschaft der Angehörigen beider Kirchen in den Sacramenten festgesetzt werden möge. Aus Petersburg sollte auch schon die Zustimmung in Amerika eingetroffen sein. Dagegen meldete der russische amtliche „Regierungsanzeiger“ im October jenes Jahres, dass das „amerikanische Bischofscomité“ nur vorgeschlagen habe, für das Territorium Alaska, d. h. für die ehemals russischen Besitzungen in Nordamerika, eine beiderseitige Gemeinschaft

bei Verabreichung des Abendmahls einzuführen, und dass der Synod über die Sache noch berathe.

Indessen war aber ein Missionar der russischen Kirche im Osten der Union an ein umfassenderes Werk gegangen.

Es war Dr. Bjerring, von Geburt ein Däne, noch vor Kurzem Professor am katholischen Priesterseminar zu Baltimore, am 15. Mai 1870 zu Petersburg in der Kirche des Alexander-Newski-Klosters, welches sonst nur für den Cultus der geistlichen Akademie bestimmt ist, in Gegenwart eines hohen und angesehenen Publicums in die russische Kirche aufgenommen. Der Gottesdienst ging in englischer Sprache vor sich; Wassiliew, Geistlicher der russischen Gesandtschaft zu Paris, der sich Bjerring's Bekehrung zum Verdienst anrechnete, fungirte als Taufpathe; darauf folgte die Priesterweihe durch den Metropoliten Isidor. Seinen Dienst trat Bjerring in der griechischen Kapelle zu New-York (951 Second Avenue) an. Bald darauf meldete er, wie der russische „Regierungs-Anzeiger" nach den Berichten des Generalprocurators des heiligen Synod (Anfangs des Jahres 1872) mittheilte, dass drei Prediger der Episkopalkirche, ein katholischer Priester und sechs untere Geistliche von Haiti ihm ihr Verlangen, in die russische Kirche aufgenommen zu werden, ausgesprochen hätten. Und der „New-York Herald" hielt es, seinem Kosmopolitismus gemäss, für seine Pflicht, im März 1871 in einem ausführlichem Aufsatz seinen Lesern zu melden, dass „Pater Bjerring", während er die religiösen Bedürfnisse der Russen und Griechen der Metropole befriedigt, das höhere Vorhaben verfolge, die Hindernisse, die einer Union der griechischen und der Episkopalkirche noch entgegenstehen, niederzuwerfen.

Alle diese Anstalten, wie die Fraternisirungsscenen zwischen einem griechischen Inselbischof und der hohen englischen Geistlichkeit konnten jedoch einen gewissen dürftigen Charakter nicht verleugnen, als das Glück die russischen und englischen Unionsfreunde 1871 in den sogenannten „altkatholischen" Gegnern des vatikanischen Concils mit einem Keil gegen die römische Kirche und zugleich mit einem neutralen Boden beschenkte, auf dem sich die Freunde einer kirchlichen Welt-Union zusammen einfinden konnten.

Hatte man zwischen 1869 und 1870 eine Einigung auf dem vaticanischen Concil für ein Ding der Unmöglichkeit gehalten, so sahen nun London und Petersburg in dem Protest der „Altkatholiken“ gegen die Beschlüsse jenes Concils eine That von welthistorischer Bedeutung und beeilten sich, von den Früchten zu profitiren, mit welchen die neuen Gemeinden die Welt, die Freunde einer kirchlichen Union und diejenigen Regierungen beschenken würden, welche den Einfluss Roms auf einen Theil der Staatsangehörigen nicht mehr ertragen wollten. Alle Welt versprach den Gemeinden der Zukunft ein reissendes Wachsthum und beeilte sich, dem epochemachenden ersten Congress derselben, zu München im September 1871, durch Vertreter beizuwohnen.

XVII. Russland auf den Altkatholiken-Congressen.

Der heilige Synod in Petersburg zögerte nicht einen Augenblick, der altkatholischen Sache seine Sympathie zu beweisen, denn nur mit seiner Zustimmung konnte es geschehen, dass die geistliche Akademie den Professor der vergleichenden Theologie J. T. Ossinin officiell zur Betheiligung an dem Congress nach München schickte. Man glaubte auch zu der Annahme berechtigt zu sein, dass der Leiter der auswärtigen Angelegenheiten Russlands, Fürst Gortschakoff, diese Erklärung für das Münchener Concil und dessen erwartete grosse Folgen mit günstigen Augen ansehe, und gab seiner Erklärung vom Sommer desselben Jahres an die Deputationen, die für die Gewährung der confessionellen Gleichberechtigung petitionirten, dass dieses Princip im russischen Reiche allerdings zur vollen Anerkennung gelangen solle, schon eine Beziehung auf die Früchte des Münchener Oecumenicum. Namentlich war es die katholische Geistlichkeit und Gesinnung Polens, für die man in Russland ein einflussreiches Gegengewicht zu gewinnen hoffte, wenn es gelänge, eine Union der altkatholischen Kirche mit der russischen herbeizuführen und durch die erstere auch die bischöfliche Kirche Englands, die sich nicht weniger als der heilige Synod

für die Schöpfung Döllinger's interessirte, zur Kirche des Ostens in eine organische Verbindung zu bringen.

Overbeck, der russische Convertit, der auch nach München gekommen war, hielt diese Lösung der Zukunft für sehr gewiss und leicht. Auf dem englischen Terrain betrachtete er sich schon als Gebieter und der einzig mögliche Abschluss der altkatholischen Bewegung schien ihm die Vereinigung mit der russischen Kirche zu sein. In seinen Münchener Briefen an den „Golos“ spricht er die Ueberzeugung aus, dass Döllinger, der in seinen Unterhaltungen mit ihm auf die russische Kirche anfangs sehr übel zu sprechen gewesen sei, sich bald als ein Bekehrter enthüllen und mit Stentorstimme das „Hospodi pomilui“ anstimmen werde. Von einem andern Theilnehmer des Münchener Congresses, dem (1876 verstorbenen) Dante-Uebersetzer Professor Carl Witte, erzählt er („Golos“ 1871 Nr. 279), dass er schon ein feuriger Gläubiger und der russischen Rechtgläubigkeit zugeneigt sei.

Die Hoffnungen für die Zukunft gewannen neue Kraft, als Ossinin nach seiner Rückkehr aus München zu Petersburg im November und December drei öffentliche Vorträge hielt, in denen er die Beschlüsse des Münchener Congresses beifällig beurtheilte und die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Vereinigung der katholischen Reformkirche mit der griechisch-orthodoxen Kirche nachzuweisen versuchte. Unter den Zuhörern befanden sich der Grossfürst Constantin, der Bruder des Zaren, der Minister der öffentlichen Aufklärung Graf Tolstoi, der Minister des Innern General Timascheff, der kaiserliche General-Adjutant Graf Stroganoff.

Gleichzeitig griffen auch die Petersburger Tagesblätter ans Werk, animirten das Publicum und schrieben Programme für die Altkatholiken. Die „Orthodoxe Revue“ rückte ihnen auf den Leib und stellte ihnen im Sinne Overbeck's die Wahl, entweder unter dem Papst zu bleiben, oder sich bedingungslos der griechisch-orthodoxen Kirche anzuschliessen, da es weder zwei Katholicismen, noch zwei Orthodoxieen gebe. Die „Börsenzeitung“ wollte sich mit ihrer Annäherung an die Kirche des Orients begnügen und wies sie auf Polen als ihr wahres Arbeitsfeld an, wo sie ihre Geisteskraft

beweisen und den rechten Rückhalt gewinnen könnten, wenn Döllinger und sein Anhang sich dazu bestimmen würden, ihrem Beispiel zu folgen und sich vom Papste loszusagen.

Um die Theilnahme des russischen Publicums in Fluss zu erhalten, und dem Ausland einen Leuchtthurm zur Orientirung aufzurichten, constituirte sich im April 1872 zu Petersburg eine Zweig-Abtheilung der seit 1862 zu Moskau bestehenden „Gesellschaft für religiöse Belehrung.“ Das Programm knüpft an die Erscheinung an, dass „die religiösen und geistlichen Fragen und Bedürfnisse, die in Russland bisher die ausschliessliche Domäne des Klerus bildeten, mehr und mehr die Aufmerksamkeit der ganzen Gesellschaft zu fesseln beginnen“, und verspricht, diesen „socialen Sympathieen für die Bedürfnisse der Kirche“ entgegenzukommen. Es verheisst ferner den Vorkämpfern der „wichtigen religiösen Bewegung im Abendlande, die ihre Blicke auf die orthodoxe Kirche richten, namentlich den Altkatholiken, eine moralische Stütze und Handreichung.“

Der Verein ist zwar, wie das Programm ausdrücklich hervorhebt, kein officieller, jedoch wird sich die Geistlichkeit an ihm betheiligen, der heilige Synod hat ihn gutgeheissen und durch seinen eigenen Generalprocurator den Kaiser um die Bestätigung ersucht; der Grossfürt Constantin Nicolajewitsch hat das Programm in erster Linie unterzeichnet und der „Regierungsanzeiger“ wird die Protokolle seiner Sitzungen mittheilen.

Aus dem Protokoll der dritten Sitzung des Vereins (Ende Juni 1872) ersieht man, dass sich bereits ein auswärtiges altkatholisches Actionscomité an ihn mit den Ersuchen gewandt hatte, ihm die Bedingungen mitzutheilen, unter denen eine Vereinigung der altkatholischen Kirchengemeinschaft mit der russischen Kirche ausführbar sei. Eine zur Beantwortung dieser Frage berufene Versammlung war auch sofort bereit, den Modus für eine solche Union aufzusetzen, der ihm zur Aufklärung über die grosse Angelegenheit überschickt werden konnte. Noch mehr! Der Archierei Wassiljew, Präses des Unterrichtscomités des heiligen Synods, reiste eigends nach Frankreich, um auch dort die Chancen einer Annäherung der katholischen Kirche an die griechische zu beobachten. Das Auftreten des Abbé Michaud an der Madelaine-Kirche in

Paris gegen das vaticanische Concil hatte die Kreise Petersburgs zu den hochgespanntesten Hoffnungen angeregt und man erwartete nichts Geringeres, als dass der von seiner Kirche abtrünnige Priester zur russischen übertreten und in Paris eine westliche orthodoxe Kirche gründen werde, wie auch Overbeck vom heiligen Synod die Erlaubniss erhalten hatte, in England mit seiner aus Mitgliedern der anglikanischen Kirche bestehenden Gemeinde unter Beibehaltung des abendländischen Ceremonials eine locale orthodoxe Kirche zu errichten.

Die Verhandlungen des Altkatholiken-Congresses zu Köln, im September 1872, welchem Abbé Michaud und als bevollmächtigter Delegirter jenes Petersburger Vereins der Archierei Janischew beiwohnte, kamen zu dem für die Mitglieder des russischen Actionscomités erfreulichen Ergebniss, dass man für die Vereinigung beider Kirchen einige allgemeine Grundsätze aufstellte. Auf dem Congress zu Constanz (im September 1873), dem als russischer Delegirter der Geistliche Wassiljew beiwohnte, gelangte man zur Aufstellung einer dem apostolischen Geist möglichst nachgebildeten Kirchenverfassung, worauf sich zwischen den Bonner Professoren Langen, Reusch und Knoodt und dem Petersburger Verein ein Gedankenaustausch über die Differenzen der römischen und der griechisch-orthodoxen Kirche und über eine Unionsgrundlage in Gang setzte.

XVIII. Russland und die kirchliche Universal-Union.

Gleichzeitig mit der Commission, welche die Altkatholiken für die Vereinigung mit dem Orient niedersetzten, bestellten sie (im November 1873) einen Ausschuss, welcher die Verständigung mit der anglikanischen Kirche in die Hand nahm. Die deutschen Zeitungen, die auf der Seite der preussischen Regierung standen, verkündeten mit sichtbarer Befriedigung, dass den Freunden und Anhängern Döllinger's durch ihre Erhebung gegen das vaticanische Concil eine grosse centrale Stellung zugefallen sei. Die anglikanische Kirche Englands und Nordamerikas hatte zu den Congressen der Altkatho-

liken ihre Vertreter, darunter auch Mitglieder der hohen Geistlichkeit geschickt und gehofft, dass die Vereinbarung mit der griechisch-orthodoxen Kirche, welche England seit dem Besuch des Bischofs von Syra beschäftigt hatte, nun durch das Mittelglied des Döllinger'schen Kreises gelingen werde. Die geistliche, gelehrte und politische Corona, die sich um den von der Gunst des Schicksals geschenkten Centralpunkt zusammenfand, wurde deutscher Seits noch von Vertretern liberaler protestantischer Vereine, von Professoren des geistlichen und weltlichen Genres, ausgefüllt.

Die altkatholischen Commissionen arbeiteten noch an den Formeln ihres Unionswerks, als die Einigung der beiden grossen Körperschaften, zwischen denen die Altkatholiken das Verbindungsglied bilden sollten, in einem bedeutsamen Symbol zur Darstellung kam. Am 23. Januar 1874 fand zu Petersburg die Vermählung des Herzogs von Edinburg und der Grossfürstin Marie statt und die Berichte der englischen und und deutschen Blätter begrüssten dies Ereigniss nicht nur als das Zukunftsbild der friedlichen Aera, die nach der angeblichen Verscheuchung der düstern Khiwa-Wolke für die beiden grossen Weltmächte anbrach, sondern fanden auch die Zeichen, die für die kirchlichen Angelegenheiten Englands und Russlands etwas Aehnliches versprachen, höchst bedeutungsvoll. Sämmtliche Correspondenten machten auf die Beweise der Sympathie aufmerksam, die in Petersburg zwischen Dr. Stanley als Vollzieher der englischen Trauung des erlauchten Brautpaars, und der russischen Kirche ausgetauscht wurden. Besonders die Berliner Blätter, die den Dekan von Westminster wegen seines freisinnigen und ächt-christlichen Geistes und Verkehrs mit Griechen, Altkatholiken und allerlei protestantischen Secten in ihr Herz geschlossen hatten, waren entzückt über den brüderlichen Geist, der sich im Verkehr der Vertreter des kirchlichen Abendlandes und Ostens zu erkennen gab und widmeten dem Empfang Stanley's in der Monatssitzung der Petersburger Freunde der „geistlichen Belehrung“ (vom 12. Februar 1874) und dem darauf folgenden Vortrag des Secretärs der Gesellschaft und Adjutanten des Grossfürsten Constantin

Nikolajewitsch, Oberst Kirejew, über den wahren Sinn der kirchlichen Union eine begeisterte Darstellung.

Als der Kaiser Alexander II. bei dem Besuch seiner Tochter und nach dem Zug durch die City von London, am 18. Mai 1874, im Buckingham-Palast die Erzbischöfe von Canterbury und York empfing, die sich auf seinen Wunsch zur Audienz meldeten, überzeugten sich die Freunde einer anglikanisch-russischen Kirchen-Union, dass sie auch auf die Mitwirkung des Zaren rechnen konnten.

Für das Interesse, mit welchem man von russischer Seite aus die altkatholische Bewegung verfolgte, zeugt die mehrtägige Conferenz des Grossfürsten Constantin auf seiner Sommerreise desselben Jahres zu Stuttgart mit Reinkens, dem ersten altkatholischen Bischof. Es wohnten dieser Unterredung Vertreter der anglikanischen und armenischen Kirche bei und wurde unter Anderm die schon früher angeregte Idee besprochen, wonach die weltumfassende Bedeutung der schwebenden Unionsbestrebungen in dem religiösen Beistand, den Reisende bei jedem Geistlichen der durch kirchlichen Cartel verbundenen Bekenntnisse finden, ihren Ausdruck erhalten sollte.

Nicht nur die Spitzen der Regierung, Geistliche und theologische Militärs Russlands verkehrten im Geiste und persönlich mit den Häuptern der altkatholischen Kreise, sondern auch die weltlich-politischen Tagesblätter berechneten die Höhe des Ziels, nach dem man in Deutschland strebte, und das Verhältniss der Kräfte, die sich zur Ausführung des leitenden Gedankens zur Verfügung gestellt hatten. Der „Golos“ z. B., ganz auf Seite der protestantischen Regierung, die in Deutschland neben dem Kaiser keine höhere Autorität (im Papste) gelten lassen könne, findet bei seiner Musterung der Streitkräfte auf dem deutschen Schlachtfelde (während des September 1874) in der geringen Seelenzahl der Reinkens'schen Gemeinde, in der schwachen Betheiligung des katholischen Adels an der vom Herzog von Ratibor veranlassten Adresse, in der dem Ultramontanismus durchaus ungünstigen Haltung eines Theils der protestantischen Geistlichkeit und in der wachsenden Autorität, welche der katholische Klerus durch sein „Märtyrerthum“ bei der Masse der Gläubigen gewinnt, Anlass genug zu dem Schluss,

dass das römische Episkopat, dessen Herrschaftsgebiet sich über die ganze Welt erstreckt, durch die Gewalt eines einzigen Staates nicht im Zaum gehalten werden kann. Er deutet also damit an, dass der Kampf nur in Verbindung mit Russland Erfolg haben kann, wenn er nicht sagen will, dass von letzterer Macht allein die Entscheidung ausgehen wird.

Ein gleichzeitiger Bericht der „Kölnischen Zeitung“ fasst die Sache vom entgegengesetzten Ende an und theilt uns mit, dass die preussische Staatsregierung sich diese Mitwirkung Russlands, falls es zu seinen eigenen Gunsten und in seinem Sinne die Entscheidung produciren wolle, nöthigenfalls verbitten und auch seinen altkatholischen Geistlichen und Kirchenrechtslehren mit ihren russischen Neigungen zu Dache steigen werde.

Russland, führt dieser Bericht des rheinischen Blattes aus, will die altkatholische Bewegung dazu benutzen, um die Katholiken von Rom zu trennen, mit seiner Kirche in innerste Seelengemeinschaft zu bringen und in diesem mächtigen katholischen Zufluss die Opposition des Polenthums zu ersticken. Die preussische Staatsregierung sieht in der Regung der Altkatholiken gleichfalls das Mittel, die deutschen Katholiken von Rom und dem Papstthum zu trennen; aber damit, dass sie nun ihre Abhängigkeit von Rom mit der gefährlicheren Gravitation nach Petersburg vertauschen sollen, ist sie nichts weniger als einverstanden. Sie will vielmehr ihre eigene Staatsgewalt geltend machen und wenn sie das erreicht hat, wird es ihr leicht sein, Dogmen, die ihrem Staats-Interesse widerstreiten, zu beseitigen. Ein dogmatisches Interesse hat sie für jetzt überhaupt nicht und die Regulirung desselben behält sie sich für die Zeit vor, wenn die im Schooss der Zukunft sich regende „altkatholische Kirche“ als Staats-Institution an das Licht des Tages gekommen sein wird. Uebrigens befinde sich die russische Regierung, fügt jener Bericht der „Kölnischen Zeitung“ hinzu, im Irrthum, wenn sie ein dogmatisches Interesse und positives Glaubensbekenntniss als die treibende Macht der von ihr gehegten altkatholischen Bewegung betrachtet.

Die indessen in der Mitte des September in Bonn zusammengetretene Unionsconferenz, der unter Andern ein

paar anglikanische Bischöfe Englands und Nordamerikas und Seitens Russlands die unermüdlichen Janischeff und Oberst Kirejew beiwohnten, bewies aber beiden Regierungen, dass sich eine wie die andere getäuscht hatte, als sie an den Altkatholiken den Hebel zur Erschütterung der römischen Kirche zu besitzen meinten. Was konnte ihnen eine Gemeinde helfen, über deren Verhandlungen, als sie zum ersten Male an die Ueberbrückung der dogmatischen Kluft zwischen den getrennten Kirchen ging, alle Welt den Schrei des Entsetzens erhob oder in lauten Spott ausbrach. Die Genügsamkeit, mit der sich der Döllinger'sche „Deutsche Merkur“ der Nullität des Uebereinkommens der Griechen und Abendländer wegen des Zusatzes Filioque zum Nicänischen Symbol als eines wichtigen Erfolgs rühmte, konnte ein Publicum nicht üben, welches man Jahre lang auf die grossen Früchte des neuen anti-römischen Geistes gespannt gemacht hatte. Die Erklärung, es sei „in der Aussicht auf den künftigen Frieden wünschenswerth, dass die ganze Kirche die Frage ernstlich in Erwägung ziehe, ob das Glaubensbekenntniss in seiner ursprünglichen Form wieder hergestellt werden kann, ohne Aufopferung irgend einer in der gegenwärtigen abendländischen Form ausgedrückten Lehre“, presste der deutschen Presse, die bisher den Döllinger'schen Kreis als einen wahren Segen für das deutsche Reich gepriesen hatte, einen Wuthschrei ab, ob die Welt nun athemlos zusehen und warten solle, bis es der Vermittelung der paar Altkatholiken zwischen Petersburg und Canterbury gelinge, die unmögliche Formel zu finden, bei welcher man neben dem Bekenntniss des Ausganges vom Vater auch noch den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne sich heimlich vorstellen könne.

Der gedrückte und ängstliche Geist, mit dem sich Anglikaner und Griechen auch in der Frage der bischöflichen Succession gegenüberstanden, geht aus dem Bericht des Döllinger'schen „Merkur“ hervor, wonach sich die Orientalen gegen die anglikanische Behauptung, die Kirche von England rühme sich dieser Nachfolge in ununterbrochener Folge von den Zeiten der Apostel her, sehr kühl verhielten und erklärten, sie hätten aber doch gehört, dass man die Wirklichkeit dieser Thatsache bezweifle, und könnten sich demnach nicht für genü-

gend unterrichtet halten. Ein weiterer Satz über die Heiligenverehrung wurde zurückgezogen, da die Orientalen Bedenken trugen, die Erklärung zuzugeben, dass die Anrufung der Heiligen keine Pflicht jedes Christen sei. So leichten und franken Herzens, wie ein Mitglied der lutherischen Kirche Dänemarks in Bezug auf den Satz vom Genuss des Abendmahls und nach der Erklärung, dass durch dessen gewundene Formel die calvinische Lehre ausgeschlossen sei, die Zustimmung seiner Landeskirche in Aussicht stellte, hat sich und seine heimische Kirche kein anderes Mitglied der Conferenz zur Verfügung gestellt.

Es musste um die Stimmung und Theilnahme des englischen protestantischen Publicums für die Altkatholiken und deren Einigungsversuche sehr schlimm stehen, wenn die „Times" der Bonner Unionsconferenz dazu gratulirt, dass sie weder eine hochwichtige Versammlung, noch überhaupt Aussicht dazu vorhanden sei, dass sie ihren Zweck erreiche, da sie sonst wohl in England das tiefste Interesse erwecken, aber auch zugleich Eifersucht, Befürchtungen und Widerwillen rege machen würde. So aber werde man sie in ihrer Unbedeutendheit ungeschoren lassen und auch nicht an den englischen Brauch erinnern, wonach man sich nur von Männern vertreten lässt, die man selbst gewählt hat, oder sich nach väterlichem Brauch einem Schiedsgericht mit Vorbehalt unterwirft. Fasse man z. B. nur diejenigen Männer ins Auge, die England vertreten wollen, so können sie, abgesehen von den Millionen dortiger Christen, die gegen solche Vertretung Protest einlegen würden, nicht einmal Beglaubigungsschreiben der Art beibringen, wie sie die Vertreter der Internationalen unter einander austauschen. Im besten Sinne will die „Times" die in Bonn zusammengetretenen Theologen als eine zufällige Reunion in einem ausländischen Hotel ansehen, die Ideen austauscht und extemporirte Reden anhört.

Dem Nachruf, welchen die „Times" der Bonner Versammlung im Namen der Millionen Christen Englands widmete, entspricht das Vorwort, welches ihr der Petersburger „Grashdanin" am 9. September im Namen Russlands voranschickte. Dieses einflussreiche Blatt spricht sich sehr unzufrieden mit der demüthig zuvorkommenden Haltung aus, deren sich,

neben der Gleichgültigkeit der Mehrheit der Gebildeten gegen die ganze Erscheinung, gewisse russische Kreise und deren Zeitungen gegenüber der Grille der deutschen Altkatholiken befleissigen, die sich in ihrer angeblichen centralen Stellung zwischen den bestehenden Kirchen eine Weltrichterrolle schaffen wollen und für sich selbst nicht einmal über ihre Richtung und Entschlüsse klar sind. Das, nach seinem Titel dem „Bürger“ bestimmte Blatt nennt es eine Illusion, wenn der Petersburger Verein für geistliche Belehrung in den Verhandlungen mit der altkatholischen Commission zu Bonn den „ersten Knoten“ für die Annäherung zwischen einem angeblichen „altkatholischen Zweig der abendländischen Kirche“ und der griechischen Orthodoxie zu erblicken glaubt. Es weist auf Einflüsse hin, die der Religiòn gänzlich fremd sind, auf Einflüsse, deren sich die Altkatholiken bei ihren Beziehungen zur deutschen Politik nicht entziehen könnten und die sie hindern, sich unmittelbar an den heiligen Synod zu Petersburg zu wenden und auf Grund ihres Glaubensbekenntnisses um Aufnahme in die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft anzuhalten. Aber der „Grashdanin“ ist scharfblickend genug, um nicht nur in politischen Rücksichten das Hemmniss zu erkennen, welches ihnen die Richtung nach ihrem natürlichen Schwerpunkt, dem orientalischen Sitz der von ihnen angeblich verehrten alten Tradition, erschwert, sondern er kann sich auch auf Belege berufen, wonach sie die griechische Orthodoxie für die Zukunft mit derselben Pädagogik und Kritik beschenken wollen, die sie in ihrer centralen Stellung schon der römischen Kirche gewidmet haben. Er fertigt daher die ganze Angelegenheit kurzweg damit ab, dass er die Höflichkeiten des Petersburger Vereins für geistliche Belehrung, seine Correspondenzen mit dem Westen, die den Staub der letzten fünf Jahre aufgewirbelt haben, und die Reisen seiner Bevollmächtigten nach den altkatholischen Congressen und Conferenzen verlorene Liebesmühe nennt.

Es war nur noch Eine Unions-Conferenz möglich; sie fand in der Mitte des August 1875 zu Bonn statt.

XIX. Ende des Unions-Abenteuers.

Die Ungunst der Atmosphäre, in welcher sich die Vertreter des Orients und Abendlandes bewegten, konnte nicht schlagender als durch das Unglück verrathen werden, welches dem Berliner publicistischen Hauptvertreter der altkatholischen Sache passirte. Dieses Blatt brachte am 10. Juli, aus dem Russischen übersetzt, das von Döllinger an den Secretär des vielerwähnten Vereins für geistliche Belehrung gerichtete und von der „St. Petersburger Zeitung“ veröffentlichte Einladungsschreiben, wonach die bevorstehende Bonner Conferenz sich hauptsächlich mit dem Dogma von der „Ausgiessung des heiligen Geistes“ beschäftigen werde.

Der officiöse Telegraph und deutsche Zeitungsapparat hat nun die Zeitungsleser Jahre lang mit den Arbeiten der altkatholischen Zusammenkünfte und mit Döllinger's Bemühungen für das richtige Verständniss der himmlischen Welt unterhalten, und ein Hauptagent für diese populäre Aufklärung ist im Stande, durch einen Uebersetzungsfehler in das Programm der bevorstehenden Conferenz statt des „Ausgangs des heiligen Geistes“, das biblische Pfingstwunder der „Ausgiessung des heiligen Geistes“ zu bringen. Wenn die Formeln der überirdischen Welt in den Köpfen der Hauptarbeiter am heiligen Tageswerk so wild durcheinander schwirren, wie wirre muss es dann in dem tausendköpfigen Ungethüm von Publicum aussehen oder wie gleichgültig wird diesem der lispelnde Streit der Herren sein, die sich von Jahr zu Jahr in einem Gasthaussaal zusammenfinden, um die himmlische Welt in Ordnung zu bringen. Wenn nicht einmal die literarischen Patrone und Protectoren des heiligen Werks dem Publicum von der Anlage und dem Zweck desselben ein Bild entwerfen können, wie wenig müssen die Werkmeister selbst von jenem Feuer besitzen, welches die Welt ergreifen und über den Sinn des Unternehmens orientiren könnte!

Die absolute Gleichgültigkeit, mit welcher das Publicum der Mache der Unionsconferenzen gegenüberstand, würde uns zwar ein eingehendes Wort über die schwebende Frage ver-

bieten. Dennoch können wir nicht umhin, mit ein paar mythologischen Worten über den Sinn des Unternehmens das unvermeidliche Scheitern desselben zu erklären und Döllinger und die Seinigen an den Gegensatz der abendländischen und orientalischen Anschauung zu erinnern, den sie weder deuten, noch zu überwinden vermochten. Das Concil der Zeit Constantin's des Grossen hatte die Einheit von Gott und Mensch so weit gesichert, dass der Sohn, die ewige Figuration des Menschen in der himmlischen Welt, die Wesens-Einheit mit dem Vater erhielt. Das Urwesen ward durch diese ewige Einheit mit dem Sohn über die Gottheit der heidnischen philosophischen Aufklärung und über den starren Jehova des Judenthums hinausgehoben und die menschliche Erscheinung des Sohnes war nicht mehr der Gefahr ausgesetzt, als ein blosser heidnischer Heros oder als eine augenblickliche Theophanie des jüdischen Gesetzes-Gottes zu erscheinen.

Das Selbstgefühl des Abendlandes war aber erst befriedigt, als es an die Bestimmung des Concils von Constantinopel (381) über den Ausgang des Geistes vom Vater, endlich auch die Formel Filioque angefügt hatte. Derjenige, der im Schoosse der Gottheit den Menschen vorbildete, hatte nach abendländischer Anschauung erst die Fülle seiner Majestät erhalten, wenn er am Heilsgeschäft des Vaters aufs Intimste betheiligt war und somit auch von ihm der heilige Geist ausging. Für die orientalische Kirche, welche dieser Entwickelung nicht folgte, behielt der Vater als ausschliesslicher Quell des heiligen Geistes immer noch Etwas von der jenseitigen und der Vertraulichkeit mit dem Menschen enthobenen Erhabenheit des orientalischen Urwesens.

Zur Lösung dieses Gegensatzes hatte England ein zahlreiches Contingent nach Bonn geschickt. Gladstone, der damals seine politische Musse für die Verfertigung seiner Broschürenbibliothek gegen den Papst und „das Thier" der Apokalypse benutzte und schon im vorhergehenden Jahre nach einer persönlichen Conferenz mit Döllinger den englischen Strom nach Bonn in lebhaften Gang gesetzt hatte, war auch diesmal nicht lässig gewesen. Döllinger hatte im März an den griechischen Patriarchen in Constantinopel geschrieben

und ihm erklärt, wie glücklich er sein würde, wenn auch Vertreter eines Patriarchats, in welchem er „die wahre und das apostolische Erbe erhaltende Kirche“ erblicke, zu der Bonner Conferenz kämen, deren Reisekosten übrigens „Engländer von Rang“ zu bestreiten sich erboten hätten. So war der Orient diesmal zahlreicher als sonst vertreten. Ausser dem bischöflichen Helden von Syra waren zwei Archimandriten und ein Diakon vom griechischen Patriarchat Stambuls gekommen, dazu zwei Bischöfe Rumäniens, ein paar Professoren der Universität Athen, ein Archimandrit aus Belgrad und andere Vertreter Rumäniens und „Macedoniens.“ Der russische Kreis war mit verstärkter Macht erschienen und ausser den Amerikanern Repräsentanten des deutschen evangelischen Beamtenthums.

Und das Ende der mehrtägigen Bonner Verhandlungen über die Unheilsformel Filioque bestand darin, dass die Bischöfe von Syra und Gibraltar als Vertreter des Orients und des Abendlandes die Hoffnung aussprachen, die getrennten Kirchen würden einander immer näher gebracht werden, und Döllinger seinerseits für den nächsten Spätsommer die Fortsetzung der Conferenzen ankündigte.

Jetzt, da die geistlosen Verhandlungen offenbar im Sande verlaufen waren, die Grundlosigkeit der altkatholischen Versprechungen offen dalag und bei alledem das Wimmern um Freiheit für Schulmeinungen neben sichern und festen Dogmen sich wiederholte, ging auch den deutschen Zeitungen, die noch bei dem trostlosen Ergebniss des vorigen Jahres die Hoffnung nicht ganz aufgeben wollten, der Faden der Geduld aus. Und sie schlugen auf den Tisch und schworen, wenn sich Aehnliches noch einmal wiederhole, würde die öffentliche Meinung über den ganzen Altkatholicismus „zur Tagesordnung übergehen.“

Aber es wird sich nichts Aehnliches noch einmal wiederholen.

Der Spätsommer des Jahres 1876 kam, aber nicht die Conferenz, auf welcher die Verhandlung über die Formel Filioque fortgesetzt werden sollte. Niemand vermisste das dogmatische Schauspiel, aber es hatte auch Niemand eine Einla-

dung erwartet. Die Leiter des altkatholischen Bundes rührten sich nicht und schwiegen.

Dafür kam eine Reihe von Lossagungen.

Der Engländer Pusey, der sich auch in Bonn hatte sehen lassen und von dem Döllinger die Zuführung seiner katholisirenden Ritualisten zur altkatholischen Gemeinde erwartete, veröffentlichte im Januar ein Schreiben, in dem er seine Trennung vom Altkatholicismus mit dem Missfallen begründete, welches ihm das Spiel Döllinger's mit der Formel Filioque als einer freien Schulmeinung neben dem orientalischen Dogma erregt hatte.

Ferner machte sich in der Sitzung des rumänischen Abgeordnetenhauses vom 31. Januar der radicale Bratiano das Vergnügen, den Cultusminister Majoresco zu interpelliren, „wer die orthodox-rumänischen Bischöfe Melchisedek und Ghenadie zur Theilnahme an der in Bonn von den Herren Reinkens und Döllinger berufenen Versammlung, deren Zweck nur Dogmenfälschung war, autorisirt habe und wie der Cultusminister überhaupt ein solches Vorgehen mit den Canones der heiligen orthodoxen Kirche in Einklang bringen könne.“ Der Interpellant begründete unter dem Beifall der Kammer und der Tribünen in einer zweistündigen glänzenden Rede seine Anfrage, donnerte gegen die „zu einer kleinen Secte von Freidenkern und Ungläubigen zusammengeschrumpfte altkatholische Kirche“, beklagt die Kosten, welche die Theilnahme des rumänischen Episkopats an den Versammlungen der Altkatholiken dem Lande verursache, verbittet sich für die Zukunft jede solche Theilnahme und schliesst mit der Erklärung, dass ein Cultusminister, in dem er nach seinem Vorgehen nur einen den Grundsätzen der Freidenker und Freimaurer ergebenen Mann zu erkennen vermöge, die Leitung der orthodox-kirchlichen Angelegenheiten nimmermehr in Händen behalten dürfe. Die rumänische Kammer ist zwar bei ihrem Reichthum an oratorischen Kräften an solche Feuerwerke gewöhnt und erheiterte sich, nachdem der Cultusminister sich in dem berührten Falle nur als Executor eines Beschlusses der heiligen orthodox-rumänischen Synode hingestellt hatte, an seiner Erklärung, dass er mit seinem Taufschein sein Glaubensbekenntniss belegen könne und der Vorwurf der

Freidenkerei ihm nur zur Ehre gereichen könne. Bei alledem war die wilde Verhandlung ein schlimmes Zeichen für die Unionshoffnungen der Altkatholiken.

Jedenfalls war der Interpellant von dem Eindruck, welchen die Bonner Conferenz auf die Petersburger Kreise gemacht hatte, unterrichtet. Die Wendung seiner Rede wenigstens, wo er den Altkatholiken, falls sie wirkliche Christen seien, den einfachen Uebertritt zur orthodoxen Kirche zur Pflicht machte, fand in dem Rechenschaftsbericht des Oberprocurators des Petersburger „heiligen Synods", der im März 1876 veröffentlicht wurde, ihre Bestätigung. Nach diesem Bericht hatte die Verhandlung über die Kircheneinigung, in der es sich hauptsächlich um die Formel Filioque handelte, zu Bonn ihre Lösung nicht finden können, weil die Altkatholiken sich zur bedingungslosen Annahme der orthodoxen Lehre nicht entschliessen wollten und auf der Beibehaltung der lateinischen Lehre als „freie theologische Ansicht" bestanden. Die Lösung, schliesst der Bericht, das heisst, jene Annahme der orthodoxen Lehre sei daher „erst in der Zukunft" zu erwarten.

Die Verhandlungen sind also nicht nur abgebrochen, sondern sie können auch nicht wieder angeknüpft werden. Debatten und Ausgleichungsversuche sind nicht mehr möglich; der einfache Uebertritt zur orientalischen Kirche würde die Christen des Ostens allein dazu bestimmen können, den Abendländern die Hand zu reichen.

Dafür ist also gesorgt, dass „Aehnliches", wie die Bonner Unionsconferenzen, nicht wiederkommen wird.

Die Männer, die wir in den vorhergehenden Abschnitten schilderten, haben aus ihrem Gemüthe die Elemente zu einer neuen christlichen Welt gezogen, sie haben diese Lebenskeime unter rastloser Arbeit entwickelt und ihrer Umgebung, die ganze Völkerrassen, ja, Welttheile umfasste, eine neue Gestalt gegeben.

Von Arbeiten und Leistungen, wie sie Penn, Spener, Zinzendorf, Semler ihren Zeitgenossen widmeten, haben die Altkatholiken Nichts aufzuweisen und nicht einmal die Losung, mit der sie die Zuneigung der weltlichen Regierungen und das Interesse einiger kleiner Kreise Englands und Russlands sich

erworben haben, ihr Protest gegen ein einzelnes, angeblich neues Dogma des vaticanischen Concils, ist etwas Neues und Originales. Mit dieser Idee, durch einen Protestruf die Welt zu verändern, sind ihnen Ronge und die evangelischen Lichtfreunde vorangegangen und nur in einer Zeit, der unter den zerfaserten Resten einer früheren Lebensordnung nicht wohl ist, die aber die befreiende Kritik derselben nicht dulden will, war es ihnen, wie jenen ihren Vorgängern möglich, durch einen schreienden Aufruf Bewunderung zu erregen. Ihre Feigheit und Unlust zu einem bestimmten Wort geht so weit, dass sie selbst die Frage unerörtert lassen, ob die „freie theologische Ansicht“ (über die Hauptdifferenz zwischen Orient und Abendland), der sie, nach dem erwähnten Bericht des Oberprocurators des Petersburger heiligen Synods, für die Orientalen keine Verbindlichkeit zuschreiben wollen, für die altkatholischen Kreise irgendwie verbindlich sein soll.

Penn, seine Freunde und die edeln Frauen, die unter den Vorkämpfern ihres Kreises in erster Reihe standen, hatten das Gefängniss, den Staupbesen, die glühende Zange und den Galgen vor Augen und liessen sich durch diesen Anblick vom Vordringen nicht abschrecken, noch durch die eigene, leibliche Marter im Eifer für ihr „heiliges Werk“ erschüttern. „*No Cross, no Crown*“ (ohne Kreuz keine Krone) lautete der Titel jenes Buchs, dessen zweite Auflage William Penn der Pfalzgräfin Elisabeth widmete. Spener und seine Nachfolger bis auf Zinzendorf kämpften sich mit ihren Anstrengungen für das Recht der freien Forschung in der Schrift und für die Stimme des Gemüths durch den Widerstand der Consistorien, geistlichen Ministerien und der Regierungen hindurch. Die Altkatholiken wurden dagegen von dem Augenblick ihrer ersten Regung an von den deutschen Regierungen emporgehoben, von England und Russland aus aufgesucht und als eine centrale Macht umworben, die einerseits die Einigung von Anglicanismus und Orientalismus vermitteln und zugleich als ein Kriegslager gegen den römischen Katholicismus benutzt werden könnte. Von allen Seiten her umschmeichelt, erlagen sie den Rücksichten, die sie der allgemeinen Illusion über ihre Bedeutung widmen mussten. Nicht mehr Katholiken, sahen sie sich gezwungen, ihrer schwa-

chen und lebensunfähigen Constitution den Charakter eines Katholicismus ohne römischen Beigeschmack aufzudrängen. Von der geringen Triebkraft ihrer geistigen Begabung zum Anachronismus einer unnöthigen Wiederholung des Protestantismus hingezogen, mussten sie gleichwohl den Glauben ihrer Protectoren an ihren Katholicismus schonen und Bratiano'schen Angriffen auf ihre Rechtgläubigkeit als Verläumdungen zuvorkommen, — als Fortsetzer des constitutionellen Gebrauchs („hinweg! mache mir Platz!") mussten sie im Namen ihres Katholicismus Anspruch auf das Vermögen ihrer früheren Kirche erheben und nach der Zurückdrängung jenes schwachen Reformtriebes im Leeren sitzen bleiben.

Namentlich aber ging über ihre persönliche Befähigung und durchaus gegen die Stimmung und den Geist der Zeit das ihnen von englischen und russischen Kreisen aufgebürdete Wagniss, in einzelnen Dogmen die Union zwischen dem Abend und Morgen herbeizuführen und sich selbst als kirchlich-politische Angriffscolonne zur Zersprengung des römischen Katholicismus geltend zu machen. Nachdem sie nicht geleistet, was man sich von ihnen versprach, hat man sie englischer- und deutscherseits fallen lassen und sind sie ihren Protectoren eine Last, mit der man sich nur noch mechanisch umherschleppt. Die Bresche, die sie nach der Erwartung ihrer Beschützer in die grosse Festung des Katholicismus legen sollten, ist nicht geöffnet und statt Millionen Ueberläufer dem Anglicanismus zuzuführen, müssen sie es nun, nach dem Verlust ihrer angeblichen centralen Stellung, erfahren, wie die feindliche Festung sich verstärkt, auf den Mauern derselben Schaaren von unerwarteten Vertheidigern erscheinen und ganze Völker sich dazu bereiten, ihr Lager vor ihr aufzuschlagen.

Der officiöse deutsche Telegraph verfehlte nicht, seine Berichte über die Bonner Unionsconferenzen mit dem Schluss zu krönen, wie Bischof Reinkens „ein kurzes, die Einheit im Glauben und in der Liebe erbittendes Gebet" vortrug. Wir haben gesehen, wie wenig diese Liebe die letzte Conferenz überdauerte. Penn war dagegen so kühn, der Gründung in seinem Sylvanien offen vor aller Welt den Namen der Liebe, Philadelphia, beizulegen, und die gegenseitige Anerkennung der

Religionsgesellschaften, die er zuerst in die Welt einführte, ist der Grundstein geblieben, auf welchem Nordamerika beruht. Die erste Eroberung seiner Freunde, Boston und Massachusets, ist mit Pennsylvanien noch jetzt das Herz, von dem die Inspirationen Nordamerikas ausgehen.

XX. Russlands jetzige Stellung und Lossagung von den Penn'schen Grundsätzen.

Russland musste es sehr eilig haben, als es sich sofort nach dem Beginn der altkatholischen Bewegung mit den Führern derselben in Verbindung setzte. Der Fehlgriff war so gross, dass er nur aus seinem Zusammenhang mit einer umfassenden Combination, mit der es sich damals trug und auf deren baldige Ausgeburt es rechnete, zu erklären ist.

Die Erwartungen, mit denen man den Altkatholiken sogleich bei ihrem ersten Auftreten im Jahre 1871 entgegenkam, gaben ihnen die Bedeutung einer europäischen Macht. In ihre Hand hatten die frommen Grossen und Bischöfe Englands sammt den Kirchenfürsten des Orients und dem Petersburger Synod eingeschlagen. Nicht nur Gladstone war es, der von diesem Bunde den schleunigen Fall Roms und die Verschwisterung der anglikanischen und griechischen Kirche datirte. In Berlin drehte sich um die Gegner Roms der sogenannte Culturkampf und auch in Wien hatten sie thätige Freunde, die im dortigen Abgeordnetenhause auf den Sturz der päpstlichen Herrschaft hinarbeiteten. Der Hauptgewinn in dieser Gährung schien ganz gewiss der russischen Kirche bestimmt zu sein, da ihr neben der Demüthigung Roms die Allianz mit dem kirchlichen England zufiel.

Neben dem Bunde mit der chimärischen Macht der Schüler Döllinger's waren damals Ereignisse eingetreten, die dem Aufsteigen Russlands eine sehr reale Grundlage geschenkt hatten. Aus dem Krimkrieg war Napoleon III. als sein offener Verbündeter hervorgegangen und hatte es, wie die Militärmächte des Festlandes überhaupt, durch die Regelung des See-

rechts vom 16. April 1856 für den Kriegsfall von der Störung ihres Handels durch Englands Seemacht befreit. Die Enthüllungen englischer Staatsmänner, auch im Parlament noch im Jahre 1875, beweisen, dass England auf jenem Pariser Congress durch den Kaiser der Franzosen und die einstimmige Entschiedenheit der andern Mächte vor den Kriegsfall gestellt war und nothwendig nachgeben musste.

Den Tag von Königgrätz hat der Agitator der Serben Ungarns und Vertreter von Neusatz, Dr. Polit, als Moskaupilger des Jahres 1867 unterm Jubel seiner Stammgenossen in dem Toast gedeutet, dass durch ihn der Zukunft und Herrschaft der Slawen die Pforten geöffnet wurden. Denselben Tag feierte 1868 die „Moskauer Zeitung“ als den Schöpfer der Einigung Italiens, die nothwendig zum Fall der weltlichen Macht des Papstthums und somit zum Triumph der griechischen Orthodoxie führen müsse.

Die Stellung, welche Russland durch den Tag von Sedan gewonnen hat, ist schon öfters dahin definirt worden, dass es die Macht geworden ist, von der alle Anderen etwas Gutes zu erwarten haben. Es hält die Waage über Preussen und Frankreich und kann, je nach der Eventualität, sich mit dem Einen oder Andern verbinden. Italien, welches mit Venedig das Anrecht auf dessen frühere dalmatische Küste erworben zu haben glaubt, kann als Verbündeter Russlands auf diese Vorrathskammer, aus welcher die Lagunenstadt einstens ihre slawischen Regimenter und Seeleute bezog, seinen Blick werfen. Nur Oesterreich muss darauf verzichten, wie zur Zeit Karl's VI. und Joseph's II., an der Seite Russlands Beute oder Täuschungen aus dem Orient zu holen. Seiner Lage nach, wie in der Constellation der Jahre 1828 und 1829 und später im Krimkrieg, die einzige Macht, die Russland schaden kann, ist es durch seine Lage nach anderen Seiten hin zur absoluten Neutralität verurtheilt.

Diese günstige, durch die Tage von Königgrätz und Sedan geschaffene Stellung ist es nun, welche Russland sofort nach der Entscheidung des letzteren Tages zu einem grossen Unternehmen zu benutzen beschloss. Erst vollendete es die Herrschaft der russischen Kirche in Polen und dann gedachte es,

diesen kirchlich-politischen Sieg an den Ufern der Donau zu verfolgen. Zum Verständniss dieser neuen Evolution der russischen Kirche werden wir ein paar Worte über ihre früheren polnischen Erfolge voranschicken müssen.

In den inhaltsschweren Jahren, die auf die Beendigung des siebenjährigen Krieges folgten und die Theilung der Republik Polen einleiteten, erfreuten sich unter den Millionen von Unterthanen derselben diejenigen, die noch vor einigen Jahrzehnten mit dem Patriarchen der griechisch-orthodoxen Kirche zu Constantinopel in Verbindung gestanden hatten, der allgemeinen Theilnahme Europas. Sie gehörten neben den zahlreichen Protestanten Polens zu den Dissidenten, welche seit der jesuitischen Reaction im Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts aller politischen Rechte beraubt waren, und Katharina hatte es verstanden, diesen, durch die Zahl mächtigen Theil der Bevölkerung Polens dem Abendland interessant zu machen. Ihr Aufruf an die protestantischen Mächte, an dem grossen Befreiungswerk zu Gunsten der unterdrückten Griechen sich zu betheiligen, ward von England und Preussen, Schweden und Dänemark erhört, die Könige stellten ihre Vertreter der Fürstin zur Verfügung und die Voltaire's und D'Alembert's wünschten der Kaiserin zu ihrem Feldzug für die Ausbreitung der Toleranz im Osten Glück.

Der ausserordentliche Reichstag, von welchem die Dissidenten unter Russlands Garantie die Erledigung ihrer Beschwerden erwarteten, war am 5. October 1767 kaum zusammengetreten, als auf einen, vom Botschafter der Kaiserin vorbereiteten Antrag eine Deputation des Senats und des Ritterstandes niedergesetzt wurde, welche in Verbindung mit jenem Diplomaten, dem Fürsten Repnin, die Klagen der Dissidenten untersuchen und definitiv entscheiden sollte.

Im Widerspruch mit den Landesgesetzen, wonach die Landboten nicht das Recht hatten, die ihnen von den Provinzen ertheilte und auf ihre Personen beschränkte Vollmacht auf Andere zu übertragen, war die Stellung dieser Deputation eine souveräne, da die Prüfung ihrer Schlüsse dem Reichstag entzogen und diesem nur die Ratification gelassen wurde. Der souveräne Charakter dieser Commission erhellt ferner aus ihrer

internationalen Stellung, da ihren Sitzungen nicht nur die Vertreter der genannten protestantischen Mächte beiwohnten, sondern auch ihre unter dem Vorsitz des russischen Botschafters gefassten und von diesem redigirten Beschlüsse die Gestalt eines Vertrags zwischen Russland und Polen erhalten und erst, wenn dieser Tractat die Garantie der Kaiserin gewonnen hätte, derselbe dem Reichstag zur einfachen Ratification vorgelegt werden sollte.

Die Vertreter der protestantischen Mächte nahmen an der Unterzeichnung des Vertrags nicht Theil. Die Sitzungen der Conferenz fanden in der Art statt, dass zur Rechten des kaiserlichen Botschafters die 60 Deputirten des polnischen Reichstages, zur Linken 8 griechische Dissidenten, mit Einschluss des Bischofs von Mohilew sassen, ihm gegenüber die Vertreter der protestantischen Mächte. Die Unterzeichnung der Acte geschah am 1. December 1767 im Palais der russischen Gesandtschaft in einem Saal, in welchem das Porträt der Kaiserin auf einem Thron aufgestellt war. Die Eröffnung und der Schluss der Verhandlungen fanden in demselben Palais statt. Der internationalen Courtoisie wegen hatten die Sitzungen wechselweise auch im Palais des Primas von Polen stattgehabt.

Wir haben in diesem Schauspiel des Jahres 1767 somit das Vorbild für jene internationalen Conferenzen vor uns, in welchem seitdem bis auf die neuesten Tage Russland die Vollmacht als Beauftragter Europas gesucht und gefunden hat.

Die, fünf Jahre nach jener Conferenz erfolgte Theilung Polens brachte nun einen Theil der emancipirten Griechen in den Besitz Katharina's, aber die im Zusammenhang mit der Republik Polen verbliebenen Religionsverwandten derselben waren durch den Repnin'schen Vertrag mit einer Fülle von Privilegien (eigenen Consistorien, unbeschränkter Synodalfreiheit und Ablösung von der politschen Aufsicht) beschenkt worden, welche der Kaiserin einen willkommenen Hebel bot, sie nach Petersburg als ihrem kirchlichen Schwerpunkt hinzuziehen.

Bis zum letzten Viertel des siebenzehnten Jahrhunderts war für die polnischen Griechen der Patriarch zu Constan-

tinopel ihr geistliches Oberhaupt. Die Unruhen an der damaligen weit nach Osten ausgedehnten Grenze, diejenige Empörung besonders, die zum Verlust von Kaminiez führte, brachte die revoltirenden Griechen in den Verdacht, dass sie mit den Türken im Einverständniss lebten, und hatte die Verordnung des Jahres 1676 zur Folge, welche den Griechen Polens die Communication mit dem Patriarchen des Orients untersagte. Seitdem gewöhnten sie sich, die Metropolie zu Kiew, von der sie ihre Wissenschaft und Weihe holten, als ihre höchste geistliche Obrigkeit zu betrachten und mit den russischen Griechen als befreundeten Glaubensgenossen zu verkehren. Nach ihrer Lage gehörten sie zu Polen, nach ihrer Gesinnung und Neigung zu Russland, — ein für Polen um so bedenklicheres Verhältniss, nachdem Peter der Grosse zur Kaiserkrone das Diadem des geistlichen Oberregenten gefügt hatte und die russischen Kirchenverordnungen die Befehle des weltlichen Autokraten geworden waren. Zur völligen Verschmelzung dieser polnischen Griechen mit Russland fehlte nur noch das Eine, dass sie über die Zwischenstation der Metropolie von Kiew hinweg an den Peterburger Synod gefesselt wurden.

Jener Koninski, Bischof von Mohilew, der auf den Conferenzen des Jahres 1767 dem Fürsten Repnin zur Linken sass, gehörte zu den Polen, die schon vorher nach Petersburg gewandert waren und die Kaiserin um ihren Beistand in den Dissidenten-Unruhen angefleht hatten. Im Januar 1765 hielt er an die Monarchin und den Grossfürsten Paul eine Anrede, in welcher er, der Unterthan der Republik Polen, seine Unterwerfung unter die Gebieterin des heiligen Synods gelobte und namentlich auch in der Ansprache an den Grossfürsten seine polnische Heerde dem „wohlthätigen Schutze“ desselben übergab.

In der Schule dieses Meisters, dessen amtliche und persönliche Bedeutung für Repnin Rulhière in seiner Geschichte der „polnischen Anarchie“ zu gering taxirt, bildete sich seit 1758 Sadkowski, der nach der ersten Theilung der Republik die Vermittelung zwischen den polnisch gebliebenen griechischen Dissidenten und dem Petersburger Synod leitete. Die Empfeh-

lung seines Lehrers und eigene Fähigkeit, wie die Beweise seines Eifers erhoben ihn nach und nach zu der Würde eines Archimandriten zu Sluzk und Bischofs von Perejaslaw. 1773 war er dem damaligen Botschafter Russlands zu Warschau, Stakelberg, als Caplan bei der Gesandtschaftscapelle und als kirchlich-politischer Gehülfe beigegeben.

Bei seinem späteren Aufsteigen erhielt er, während Koninski selbst Mitglied des Petersburger Synods ward, zugleich die Stelle eines Coadjutors der Metropolie zu Kiew, damit er um so sicherer durch diese Zwischenstelle mit dem Centrum der russischen Kirche communiciren konnte. Seine Ernennungen und Beförderungen wurden dem russischen Werkzeug, welches inmitten der Wirrniss Polens noch den königlichen Titel führte, nur obenhin und gleichsam *en passant* mitgetheilt, dagegen erfüllte er die strengen Verpflichtungen, die er der Kaiserin und dem nordischen Synod gegenüber übernommen hatte, auf das Pünktlichste. Er organisirte nach deren Geboten das Kirchenwesen der griechischen Polen, berichtete nach Petersburg über den Stand der Diöcese, über die Zahl derjenigen. die zur Beichte gingen, liess nur die in der Petersburger Synodaldruckerei ausgegebenen Lehr- und Andachtsbücher in Polen verbreiten und verordnete die vom Synod anbefohlenen Gebete für die Kaiserin und ihr Haus. Auch der russische Triumph der Eroberung Oczakows, welches William Pitt so viel Kummer verursacht hatte und von Fox der Kaiserin zur Verfügung gestellt war, wurde von Sadkowski den Polen kirchlich angekündigt.

In dem Augenblick aber, als dieses Kriegsglück, am Ende des Jahres 1788, die Pläne Russlands und Sadkowki's zu begünstigen schien, war bereits jene Episode eingetreten, in welcher Preussen sich für die Erneuerung Polens erwärmte, die Centralisation der Staatskräfte, Einführung der erblichen Thronfolge, die Wahl eines auswärtigen Fürsten, die Bildung eines ansehnlichen Heeres begünstigte und seine Theilnahme für die Wiedergeburt des Staats an die Bedingung knüpfte, dass die Kräfte desselben zu einem preussisch-polnischen Krieg gegen Russland geeinigt würden.

Diese Episode zwang die Kaiserin, den Verkehr mit den

polnischen Griechen weniger offen als bisher zu betreiben; die polnische Regierung ermannte sich sogar dazu, die geheimen Ukas-Transporte auffangen und Sadkowski festnehmen und unter militärischer Bedeckung nach Warschau bringen zu lassen.

Das preussisch-polnische Einverständniss war jedoch nur ein kurzer Traum. Dem Reichenbacher Ausgleich zwischen Preussen und Oesterreich (1790) folgten die Annäherung des Ersteren an Russland und die beiden letzten Theilungen Polens, welche die Griechen der aufgelösten Republik zum Theil der geistlich-weltlichen Oberhoheit der Kaiserin überlieferten.

Jedoch gab es auf dem nunmehr russischen Antheil an der polnischen Beute noch etwa anderthalb Millionen Anhänger des griechischen Ritus, die sich zweihundert Jahre vorher dem römischen Stuhl und dessen Unterscheidungslehren unterworfen und an den Rechten des katholischen Adels Theil genommen hatten.

Diese unirten Griechen gehörten somit nicht zu den Dissidenten und hatten keinen Anlass dazu gehabt, sich dem allmächtigen Repnin und den Vertretern der Könige, die am Toleranzwerk der Kaiserin sich betheiligten, zu empfehlen. Sadkowski hatte mit ihnen nicht unmittelbar zu thun; sein weitstrebender Geist scheint sie aber auch schon im Auge gehabt zu haben, wenn er in einem Dankschreiben für eine seiner letzten Beförderungen die Weisheit seiner Gönnerin, der Kaiserin, preist und die Ueberzeugung ausspricht, dass sie „die Mittelwand, welche die morgenländische Kirche von der abendländischen trennt, umwerfen und beide Kirchen einigen wird.“

Die Kriege mit dem republikanischen und kaiserlichen Frankreich sicherten diesen unirten Griechen noch eine Zeit lang Ruhe und Frieden; ausserdem war der weiche und zuletzt noch von der Krüdener zu philanthropischer Toleranz gestimmte Geist Alexander's I. nicht dazu geneigt, in die Beziehungen der Unirten zum römischen Stuhl einzugreifen. Eine Aenderung in dieser Angelegenheit, die Consequenz Koninski's und Sadkowski's Arbeiten, trat erst ein, als unter Nikolaus

der bisherige Colonial-Charakter Russlands von einem nationalen Terrorismus absorbirt wurde.

Nachdem der polnische Aufstand zu dieser Wendung den Anstoss gegeben hatte, half auch die Juli-Revolution die absolutistische Neigung von Alexander's Nachfolger, in welcher derselbe schon früher durch den Ausbruch einer liberalen Revolution im Augenblick seiner Thronbesteigung bestärkt wurde, zu steigern. Zum Theil schien auch der wachsende Neid der Grossen und die Abneigung der Volksmassen gegen die fremden Elemente einer Befriedigung zu bedürfen.

Die Colonialstiftung Peters des Grossen trat damit in das Stadium der nationalen Tendenz, in welchem die Völker ihre Eigenheit und Bestimmung in ganzer Natürlichkeit und Eigenheit durchzuführen glauben und der Schule, die sie unter fremden Anregungen durchgemacht haben, den Abschied geben. Wie die Kaiser bei den Römern in einem ähnlichen Stadium, erhob auch Nikolaus die aus der Hinterlassenschaft Peter's beibehaltene Oberhoheit über die Kirche zu einer Weihe der eigenen göttlichen Bestimmung auf dieser Erde.

Dieser Wendung fielen nach der Dämpfung des polnischen Aufstandes die unirten Griechen des alten Polens als Opfer; in den Jahren 1835 und 1837 wurden ihrer mehr als eine Million in Lithauen durch jederlei Mittel in den Schooss der orthodoxen griechischen Kirche übergeführt. Gleicherlei Mittel dienten zur Bekehrung jener durch die Missionäre Zinzendorf's dem Adel und Bürgerthum der Ostseeprovinzen entfremdeten Letten.

Bis zum Jahre 1870 hatte Russland vollauf damit zu thun, Polen nach dem Aufstand von 1863 die letzten Reste seiner kirchlich-katholischen und bürgerlichen Selbstständigkeit zu entziehen. Als aber durch jene von uns oben geschilderte, am Tage von Sedan geschaffene Constellation die Strasse zu den Slawen der untern Donau geöffnet war, folgten sich schnell hinter einander die Maassregeln, welche diese Strasse sichern und verbreitern sollten.

Ein paar Tage nach dem Fall von Metz unterzeichnete Gortschakoff die Note, in welcher er den Vertrag vom Jahre 1856 in Betreff der Neutralisation des Schwarzen Meeres kün-

digte; gleichzeitig erhielt Ignatieff, Vertreter Russlands in Constantinopel, die Weisung, die kirchliche Losreissung der Bulgaren von dem Patriarchat im Fanar endlich zur Entscheidung zu bringen und diesen Slawen im Süden der Donau zu einem selbstständigen Eparchat zu verhelfen.

Das Jahr darauf begann der in den englischen Gesandtschafts- und Consularberichten geschilderte Feldzug gegen die noch verschonten Unirten des früheren Polen und ihre durch Gewaltmittel bewirkte Versetzung in die griechisch-russische Kirche. Daneben waren in Deutschland die Altkatholiken als Vermittler zwischen Gladstone's und Salisbury's Kirche und dem Petersburger Synod thätig.

Als diese geistlichen Arbeiten auf dem Unionscongresse des Jahres 1874 ihren Höhepunkt erreichten, vereinigte Russland, im August, auf dem Brüsseler Congress die Vertreter Europas zur Formulirung des Kriegsrechts und der Kriegsgebräuche der Zukunft.

Die Deutung dieses durch England durchkreuzten Congresses, dessen Fortsetzung in Petersburg durch desselben Englands Ablehnung der Einladung unmöglich wurde, gab Gortschakoff, als er im Mai 1875 als Friedensstifter in Berlin erschien und den Kriegstrouble beruhigte, den die Berliner Blätter gegen Frankreich erhoben und der auch der Sprache des deutschen Gesandten in London einen gewissen vibrirenden Klang gegeben hatte. Selbst Disraeli's Cabinet fiel in den Irrthum, in welchen sich die europäische Presse mit ihrem Panegyrikus auf den Friedensstifter und Schiedsrichter Europas verlor. In Wahrheit konnte Russland in diesem Augenblick eine Kriegsunruhe nicht passen, welche die beabsichtigte und scheinbar gründlich vorbereitete Katastrophe an der Donau zur Vertagung gebracht hätte.

Einen Monat nach diesem Friedensrausch brach der Aufstand in Bosnien und der Herzegowina aus und zeigte den Geschicken der folgenden Jahre den Weg.

Das ging Alles wie im Sturm und die gleiche Eile hatte auch im jetzigen Sommer die Ueberstürzung der Kriegsführung in Asien und an der Donau zur Folge. Die Rechnung war insoweit richtig, als sie sich auf die allgemeine Friedensstim-

mung stützte, welche die Wucht des Imperialismus in den Cabinetten und Völkern Europas erzeugt hatte. Wie im Beginn des Krimkriegs Clarendon Englands und des Festlandes Stimmung und Lage mit dem Bilde zeichnete: wir treiben (gleich einem willenlosen Balken in der Strömung eines Wassers) in den Krieg, so hätte Disraeli die Lage seines Landes und Europas mit den Worten malen können: wir treiben in den Frieden.

Jedoch ruhte unter dieser Friedenshülle noch ein aller Welt bekanntes Geheimniss und machte Stimmung und Situation, auf deren friedliche Entschiedenheit Gortschakoff rechnete, unsicher. Dies Geheimniss liegt in Wien zu Tage. General Fadejew wiederholte in einem seiner Allarmrufe des Jahres 1871 den Ausspruch des Fürsten Paskiewitsch, dass „Russland die orientalische Frage nur in Wien, nicht in Constantinopel lösen könne.“

So lange Wien zum Schweigen verurtheilt ist, kann die Lösung, in welcher Form sie auch kommen mag, nur eine gebrechliche sein.

Noch Ein Punkt ist im Sturmlauf der letztverflossenen Jahre ausser Acht gelassen worden — die türkische Diplomatie. Sie hat nach Königgrätz und Sedan glänzende Beweise der Meisterschaft geliefert. Im Jahre 1867 schlug Aali Pascha die Agitation, mit welcher die Ratazzi's, Bratiano's und Dergleichen von dem aufständischen Candia aus den Süden Europas umgestalten und die Türkei einschnüren wollten, nieder. Und die Londoner Conferenz, welche den Pariser Vertrag nach der russischen Kündigung der Neutralisations-Clausel (in Betreff des Schwarzen Meeres) wieder zusammenheften sollte, beherrschte mit seiner stolzen und zuversichtlichen Haltung Musurus Pascha als türkischer Botschafter. Auf die specielle Anweisung seiner Regierung weigerte er sich unerschütterlich, Granville's Vorschlag zuzustimmen, wonach dem Sultan zum Ersatz für die nun wegfallende Neutralisation jenes Meeres das Recht zustehen sollte, den Verschluss der Meerengen in dem Falle zu lösen, wenn die Rücksicht auf die Sicherheit seines Reichs ihn bestimmen sollte, die Gegenwart von Kriegsschiffen der Nicht-Uferstaaten nothwendig zu finden. Diese

Erinnerung an die Mythe des Krimkriegs und die so eben gemachte Erfahrung von der Obergewalt, welche Russland über den Continent und England beim Beginn des deutsch-französischen Krieges geübt hatte, beurtheilte Musurus richtig, indem er des englischen Ministers Auffrischung des westmächtlichen Gegensatzes als eine Beschränkung für die Souveränetät des ottomanischen Reichs in der Conferenzsitzung vom 3. März 1871 sich streng verbat und zu Falle brachte. Nach langem Bitten, Drängen und Jammern Granville's verstand er sich dazu, die confuse und nichtssagende Formel: „alliirte und befreundete Mächte", welche das Amphiktyonengericht Europas für den unzeitgemäss gewordenen Vorschlag des englischen Ministers zusammengestoppelt hatte, in der Sitzung vom 13. März zuzulassen; ausserdem verzichtete er im Namen der Pforte auf jeden Ersatz für die von Russland gekündigte Clausel.

Bei einiger Bekanntschaft mit den Vorgängen der letzten zehn Jahre wird man es nicht überraschend finden, dass der Sultan in diesen Tagen den Beitritt zu einem Protokoll versagte, über welches sich die Abgesandten der Mächte ohne Zulassung eines Vertreters seiner Interessen in seinem eigenen Hause und zur Regulirung seines, von fremden Emissären gestörten Hausrechts vorher geeinigt hatten.

Nun noch ein Blick auf die Baumeister der englisch-russischen Weltkirche! England ist, von der wachsenden Noth der Kirchen abgesehen, durch die anti-türkischen Meetings so gründlich bearbeitet worden, dass es in den Tagen des künftigen Friedens den Abgesandten des Petersburger Synods und der Geistlichkeit Rumäniens, Serbiens und Griechenlands eine ansehnliche „Audience" stellen wird. Die innerlich zerrüttete preussische Landeskirche wird sich auf künftigen Unions-Congressen gleichfalls zahlreicher als bisher vertreten sehen. Die russische Kirche endlich, die auf dem vormittelalterlichen dogmatischen Indifferenzpunkt steht, wird nach den erschütternden Wechselfällen des jetzigen Krieges auch nicht ohne eine innere Krise davonkommen und zu einer Verhandlung mit den wankenden abendländischen Landeskirchen, welche durch die Aufklärung unter die Gemüthsbereicherungen eines Luther und Calvin zu einem ähnlichen Indifferenzpunkt herabgestimmt sind,

sich bereit finden lassen. Irgend ein neutrales vormittelalterliches Stadium wird dazu den Boden abgeben und Gladstone wie Salisbury werden es an dem gedeihlichen Segen nicht fehlen lassen.

Und wir, die Freunde der Forschung, denen an diesem Babelsbau nur die Offenbarung des herrschenden Tagesgesetzes, — der imperialistischen Unification von Interesse ist? Wir werden den Einheitssüchtigen den theologischen Mantel, unter dem die Entzückungen des Herzens und Gemüths sich entzündet und seit den Tagen Penn's und Spener's durch die Welt gebracht haben, gern überlassen. Auf den Schultern der Bahnbrecher Spener, Zinzendorf und Semler und dann der reactionären Volksprediger nach der Art Fichte's ist dieser Mantel abgetragen und die Entzückungen unter seiner, zur Zeit des ersten Kampfes schützenden Hülle sind zur selbstständigen Gestalt der Forschung herangewachsen.

Druck von Carl Ringer & Sohn in Berlin.



